

الفلسفة الإسلامية في المغرب

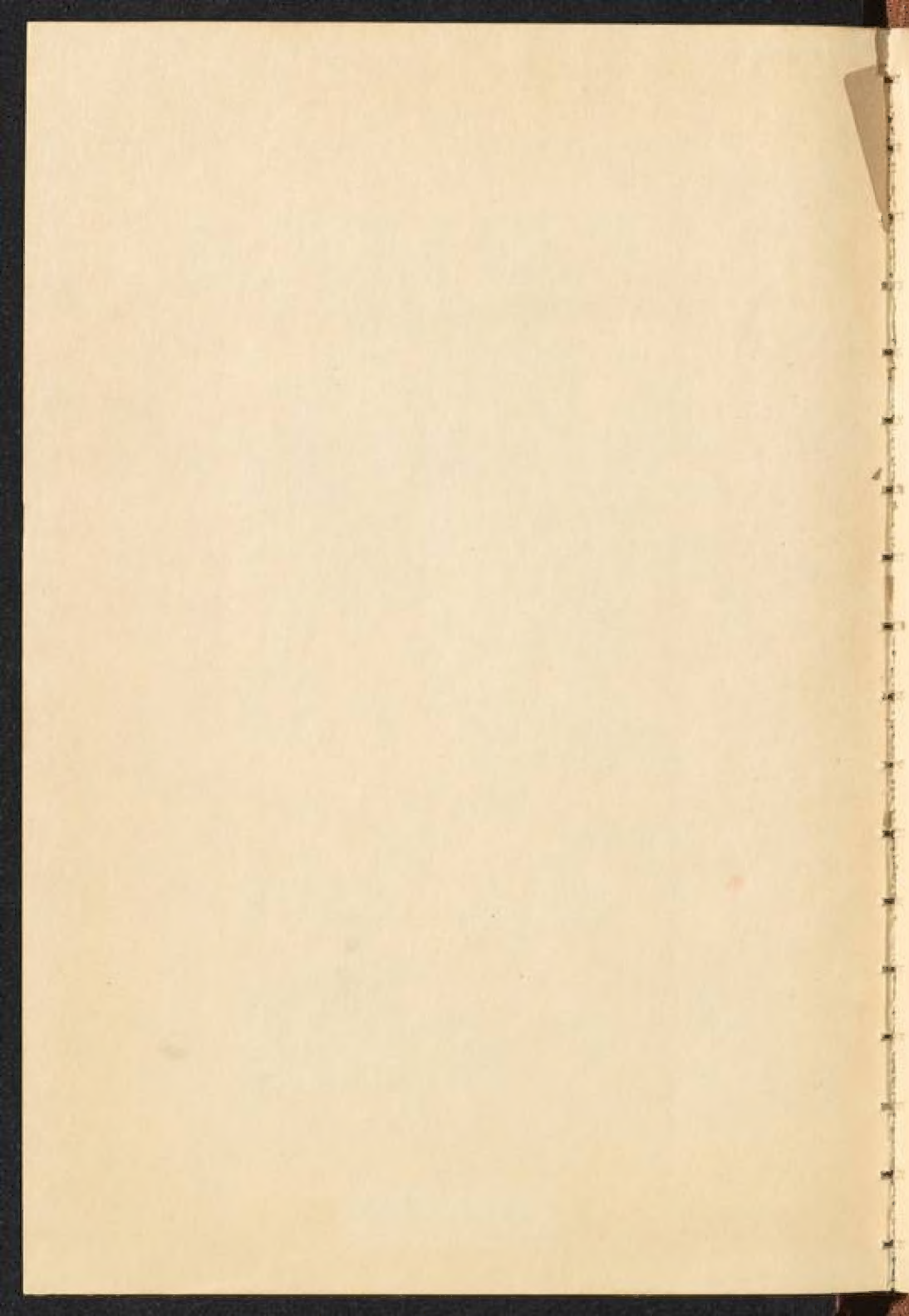
تأليف

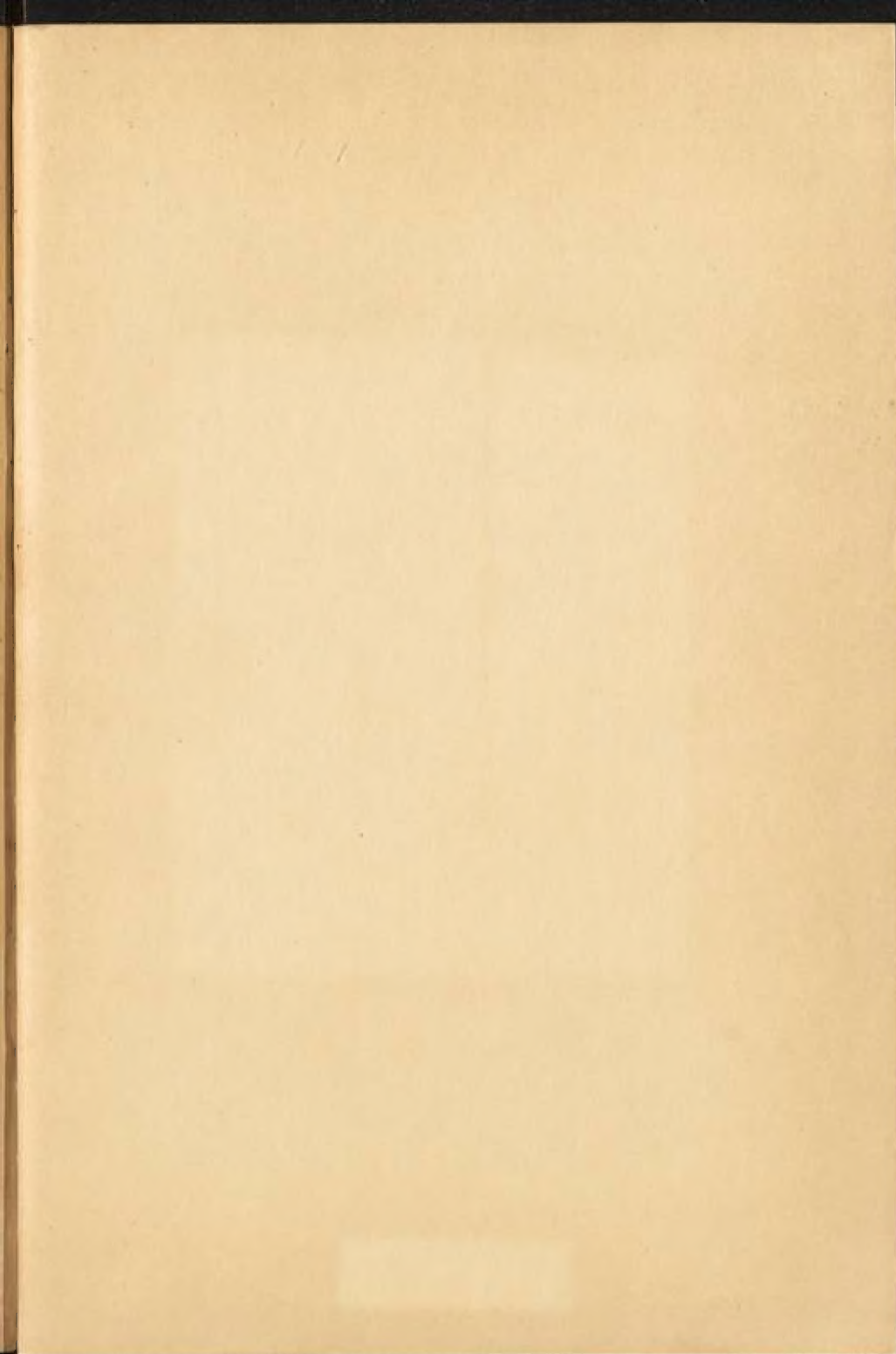
الدكتور
محمد غزالي

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY



GENERAL LIBRARY





الفلسفة الإسلامية في المغرب

تأليف

الدكتور

محمد غزالي

893,7991

G3

58539 T

فهرس

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥	مؤلفاته	٢٨
نظرة عامة	١٣	مذهبه	٣٦
محاكاة ومناقسة	١٣	تمهيد	٣٦
عهد الحكم الثاني	١٤	نظرية المعرفة	٣٦
عهد المنصور	١٦	الأخلاق	٤٠
أثر البيئة والزمن	١٨	ابن طفيل	٤٢
ثمرة التسامح في الأندلس	١٨	شخصيته	٤٢
ابن جبرول	٢١	نسبه وحياته	٤٢
شخصيته	٢١	مؤلفاته	٤٣
حياته	٢١	ابن رشد	٦٠
مؤلفاته	٢٢	شخصيته	٦٠
مذهبه	٢٣	نسبه وحياته	٦٠
ابن باجه	٢٧	منشور حطر الفلسفة	٦٣
شخصيته	٢٧	آراء مختلفة حول ابن رشد	٦٦
نسبه وحياته	٢٧	مؤلفاته	٧٠

الموضوع	الصفحة
رأى رينان	١١٦
رأى مانك	١١٨
رأى دونكان ماكدونالد	١١٨
رأى ت. ج. دى بوير	١١٩
رأى ميرين	١٢٠
رأى ميجيل أزين	١٢١
رأى ليون جوتيه	١٢٢
الأخلاق	١٢٦
المدرسة الرشدية	١٣١
تمهيد	١٣١
الرشدية اليهودية	١٣٢
ابن ميمون : حياته	
ومؤلفاته	١٣٢
آراؤه	١٣٣
بعد ابن ميمون	١٣٥
الرشدية اللاتينية	١٣٩
تمهيد	١٣٩
المدرسيون	١٤٠
في جامعة باريس	١٤٨
في جامعة بادوا	١٥٠

الموضوع	الصفحة
في الفلسفة الفنية	٧٠
منتجاته الشخصية	٧٠
من مؤلفات أرسطو	٧١
شروح مختلفة	٧٢
في الفلك	٧٢
في الطب	٧٣
في التوحيد والفقه	
والأصول	٧٣
مذهبه	٧٣
تمهيد	٧٣
واجب الوجود ومعرفة	
بالنظر	٧٥
معضلة علم الباري	
بالجزئيات	٨٠
نشوء الموجودات	٨٦
أزلية العالم	٩١
الحركة وأزليتها	٩٧
نظرية المعرفة	١٠٠
مشكلة خلود النفس	١١٣
ابن رشد والدين	١١٥

مقدمة

لا ريب أن بسط الحركة الفكرية في عصر من العصور يتطلب من المؤلف عرض آرائه الشخصية في تاريخ الفلسفة عامة وفي الأنماج التي سلكها أهل ذلك العصر خاصة ، وكلما كان للبيئة المراد درسها اتصال وثيق بنفسه كان ذلك أدعى إلى حذره من سلطان العاطفة واحتياطه من فتنة الهوى لتصح مقاييسه ، وتعتدل موازناته ، وتبرأ أحكامه من الخطأ بقدر المستطاع .

ولما كانت دراسة أهمية العصر ومزاياه ومظاهره الاجتماعية والسياسية ضرورة لا نزاع فيها لكشف خفايا المعضلات الفلسفية التي شغلت المفكرين في ذلك العصر من جانب ، ولما كان تاريخ الفلسفة من بعض وجوهه هو دراسة المحاولات التي قام بها الأفذاذ من رجال الفكر في حل أهم المعضلات الكونية والجهود التي بذلوها في تلك السبيل والمشقات التي احتملوها من جراء إيمانهم بمبادئهم من جانب آخر ، فقد حق على كل من يتصدى لتاريخ الفكر أن يلم بهذه العوامل المؤثرة تأثيراً فعلياً مباشراً أو غير مباشر في تكوين هذا الفكر وفي تطورات مأمرة به من مشكلات وحلول . ونحن على يقين من أن إلقاء الضوء على أمهات المشكلات الأساسية التي تعنى بها الفلسفة ، والطرأ

التي تعرض بها تلك المشا كل على بسط البحث في العصور المختلفة ،
والاسباب التي تحدد تلك الطرائق ، والمحاولات الفردية التي قام بها كل
فيلسوف على حدة ، وما إلى ذلك من بواهر النتائج العقلية لم يكن إلا
ثمرة من ثمار الموازنة بين تلك العوامل .

على أن هذه العناية بالبيئة ومؤثراتها لا ينبغي أن تفوت علينا
الاهتمام بالمواهب الشخصية للمفكرين وبكل الاحداث التي يمكن أن
تشرح منتجاتهم ، وتوضح آراءهم ، وتحلوا أسباب اتجاهاتهم من الناحية
النفسية البحتة ، وكذلك لا ينبغي أن نغفل المظاهر المتباينة التي اتخذتها
المشكلات وما تعاقب عليها من تطورات منذ أقدم العصور التي عرضت
فيها لأن مجموعة هذه المظاهر وتلك التطورات هي التي تولف من
المشكلات كيائها المتين الذي هو منشأ مغالبتها أحداث الدهر ، ومآق
بقائها على الزمن .

كانت الفلسفة الاسلامية إبان النهضة العربية تكون مع الفلاسفة
الاغريقية كلا منسجما بلغ اتساقه حد الائتلاف الذي صار من العسير
معه فصل أحد الاتاجين عن الآخر ، فحمل ذلك عددا غير يسير من
الباحثين القدماء والمحدثين على تقرير أن مفكرى الاسلام لايزيدون
على أنهم نقلة أو مقلدون . ولا جرم أن هذا يقتضى من المعنيين بدراسة
الحركات الفكرية مضاعفة جهودهم لاماطة اللثام عن هذه الحقيقة ،
وذلك لا يتيسر إلا بالوقوف على منتجات أولئك الاعلام دراسة

وتحليلاً وموازنة واستنباطاً حتى يتبها لهم تحديد المنزلة الحقيقية التي
تشغلها كل طائفة من المنتجات بأزاء غيرها ، وهذا هو الذي سنحاوله
أملين أن نتهدي إلى كشف المكانة الدقيقة التي تستحقها الفلسفة
الإسلامية بين صفوف الفلسفة العامة ، فإذا فرغنا من هذه المهمة عتينا
بالموازنة بين منتجات المشرق والمغرب من هذه الفلسفة ، ثم حددنا
موضع كل منهما تجاه الأخرى .

يبد أنه لما كانت الفلسفة المغربية قد انتهكت من النواحي الإغريقية
الأصلية بطريقة مباشرة إذا صح هذا التعبير من جهة ، وسلكت في
فهمها ذلك التراث وتوجهها إياه وسائل أخرى غير التي سلكتها
الفلسفة الشرقية من جهة ثانية ، وكانت في عمومها أورثودوكسية أي
أكثر ولاءاً لأرسطو الحقيقي وأشد استمساكاً بأرائه الصحيحة من
جهة ثالثة ، وكانت تتظاهر بأنها تعقب ذلك الاتجاه المشرقي لتتقده أكثر
لما تستفيد منه من جهة رابعة ، فقد دفعنا كل ذلك إلى أن نستجيب لما
لدينا من العوامل الخاصة التي حملتنا على نشر هذا الموجز عن الفلسفة
المغربية قبل شقيقتها التي سبقها إلى الوجود بزمن غير يسير .

لما بسطت الفتوحات الإسلامية سلطانها المتراعى الأطراف
وفرضت دينها واعتها على البلاد المفتوحة ، كان من الطبيعي أن تتصل
المعتقدات المختلفة ، وتتلاقى الأفكار المتباينة ، وتختصر الثقافات المتنوعة
فينشأ من كل ذلك مزيج متغاير العناصر ، حاد التفاعل ، وهذا هو

الذي حدث فعلا ، إذ لم تؤكد الدولة العباسية تنصر على خصومها من الأمويين ومناوئها من العلويين والخراسانيين ، وتظفر باستقرار السلطان حتى أحست بالحاجة إلى تأسيس الملك على دعائم العلم ولا سيما أن أبناء الحركات العقلية كانت تتراعى إلى ملوكها من البلاد العريقة في المعرفة والآخذة بنصيب موفور من الثقافة الهيلينية كمصر وسوريا وفارس ، فشد أولئك الملوك أبنية تلك النهضة الجليلة التي لا يتسع هذا المجال للحديث عنها .

غير أنه لما كانت الروح السائدة في تلك الأصقاع الراقية التي غزاها الاسلام هي روح الأفلاطونية الحديثة ، فقد كان من المحتوم أن يحدث تعارض بين عقيدة الاله الواحد العالم المريد القادر الذي خلق كل شيء من العدم المطلق ، وهي العقيدة التي أتى بها القرآن ، وبين فكرة المبدأ الواحد الذي فاض عنه كل ماعداه عن طريق الانبثاق غير المراد والذي لا ينزل إلى منزلة قصد الاتصال بالعالم الأدنى ، وإنما شوق هذا العالم هو الذي يحقق اتصاله به شأن العاشق مع معشوقه ، وتلك هي فكرة الأفلاطونية الحديثة ، ولقد كان هذا التعارض منشأ تلك المجادلات الثرية التي احتدم لحيها بين مفكري المسلمين منذ بدء احتكاكهم بالمعارف الأجنبية ، ولكن الفضل الأساسي في هذه الثروة الثقافية الواسعة يرجع على الأخص إلى الترجمة فهي التي ألهمت الحركة الفكرية الاسلامية أن تتخذ لها اتجاها خاصا .

على أن هذه المعارف المترجمة قد وقعت فيها تزيفات أجهمت
 الحقائق على مفكرى العرب ، وهوت بكثير منهم إلى حضيض الخلط
 والاضطراب . ومن جوهريات تلك الروائف كتاب ربوية أرسطو
 "Théologie d'Aristote" الذى هو موجز لبعض آراء الأفلاطونية
 الحديثة ، وكتاب العلل "Des Causes" وهو متأثرات من آراء
 بروكلوس ، "Proclus" وإنما أشرنا هنا إلى تلك الروائف لنبين
 أن من خصائص العقلية الشرقية المقدرة على قبول المظاهر المتعارضين
 من منبع واحد دون شعور بالتناقض الطبيعى المتأصل بينهما . ومن
 دلائل ذلك أن فلاسفة الاسلام لم يشكهم إسناد ذلك التنسك المستفيض
 الوارد فى كتاب الربوية إلى أرسطو مع علمهم التام بواقعيته الصلبة
 التى لا تعرف فى اعتمادها على الحس هواده ولا لينا ، بل استسأغوا
 صدور هذه المتضادات الصارخة عن المعلم الأول دون تضايق ولا
 ارتباك ، اللهم إلا إذا استثنينا تلك الرية الباهتة التى عرضت للفارابى
 عروض البرق ثم لم يلبث وميضها أن خبا أمام سلطان أرسطو وأصبح
 فى خبر كان (١) .

(١) شك الفارابى مرآة معروا إلى أرسطو فى كتاب الربوية مما يتناقض مع ما هو ثابت
 فى كتبه الأخرى ، فضع أول الأمر فى عقله نور النقد الحقر ، ففرض رة وعأحد ثلاثة أمور ،
 الأول أن يكون أرسطو قد تناقض ، والثانى أن يكون بعض المعز إلى منهولا ، والثالث أن
 يكون لعباراته تأويلات خفيت على العقول ، ولكنه لم يلبث مع الأسف أن تضائل أمام عظيمة
 أرسطو ، فاستبعد عليه التناقض ، واستكثر على الزوائد الانشغال وانتهى بأن قرر أن لعبارته =

على أنه يجب علينا للحق أن نصرح بأن هذه الظاهرة كانت في الفلسفة المغربية أقل منها في الفلسفة المشرقية ، وأمل نشوء النقد واضطراب شعلة المصارك العقلية بين المفكرين كانا من أسباب هذه اليقظة وذلك الاحتياط .

إجتازت الفلسفة الأغرريقية بغداد ومصر وسوريا إلى بلاد الأندلس تحديقها شروحيها وتوجيهاتها ، وتحليلاتها وإجلالها ، وتقدها ومهاجماتها ، فكانت إزهارها في بلاد المغرب هو أوان ذبولها وتدهورها في المشرق ، ولكن يبدو أن فلاسفة الأندلس قد أغضوا عن مجهودات أسلافهم الشرقيين في إيضاح الفلسفة الأغرريقية أو حرصوا على الأقل على أن يظهروا بهذا المظهر فلم يعرضوا — في مجموع آرائهم — لمنتجات أولئك الأعلام الشرقيين إلا بالنقد والتجريح ورميهم بعدم الفهم تارة وبالتدليس أو بمجاملة الجماهير تارة أخرى :

ولقد كان من نتائج هذا النهج الذي انتهجه هؤلاء المفسكرون بآراء أسلافهم أن اقتنع بعض مؤرخي الحركة العقلية في المشرق بأن إنتاج المغريين يمكن أن يعتبر سلسلة أجنبية عن إنتاج أسلافهم فأهملوهم في مؤلفاتهم عن عهد ، بل عن سبق إصرار . ولهذا ، لم يكن سطوع أسمائهم نتيجة لمجهودات المؤرخين الشرقيين ، وإنما كان الفضل فيه

== معاني قاضية بحسب التسليم بما نرى إليه على حد قول الفقهاء : للشرع في ذلك حكمة لا نلتها . راجع صفحة ٢٧ من كتابه المجمع بين رأيي الحكيمين أعلامون الأهل وأرسلوا طائفة من الفقهاء .

للدريسين من الأوروبيين الذين تأثروا بهم تأثر أعيقاً . ومن آيات ذلك أن ابن جيبول كان في القرن الثالث عشر أحد المنايع الأساسية للأفلاطونية الحديثة ، وفي الوقت عينه صار مذهبه أعظم المذاهب التي طبعت الفرائيسكانيين بطابعها ، وأكثر من هذا أن ابن رشد كان له — في فلسفة العصور الوسيطة — أثر بلغ من العظم حدا جعل كل باحث يشمر بأن الضرورة تقضي عليه بأن يخصص له بين منتجات تلك البيئة في هاتيك العصور فصولا مسهبة . ولقد أطلق الباحثون المحدثون على هذا الجانب من مذهب ابن رشد اسم الرشدية اللاتينية "Averroisme Latin" وهم يعنون بذلك تلك الحركة التي بدأت تنمو وتنتشر في جامعي باريس وبادوا منذ القرن الثالث عشر والتي ظلت زاهرة متألثة في هذه الجامعة الأخيرة إلى عهد النهضة كما سنبين ذلك في موضعه . وليس هذا الخشب ، بل إن القديس توماس — رغم مهاجماته إيّاه — كان يدعو أعظم شراح أرسطو على الإطلاق . وقد تأثر به إلى حد أن استعار في مؤلفه العظيم نفس الصور التي ابتكرها ابن رشد في شروحه لأرسطو (١) .

وإذاً ، فقد تبين بما تقدم أن مصادر المعرفة الحقة للفلسفة الأندلسية توجد في الغرب أضعاف وجودها في الشرق ، وأن من الوفاء للعلم عامة ولهذا الجانب من جوانب الإنتاج الفكري خاصة أن نتعقب هذه

(١) F. Palhoriés, Vies et doctrines des grands philosophes, t. 11, P.59.

الفلسفة — ولكن دون أن نهمل مصادرها المباشرة من كتب أصحابها —
 في مؤلفات الأوروبيين غير مباينين بما عسى أن يقال من أننا اعتمدنا على
 مصادر دخيلة ، فإن ذلك سيكون من جانب القائلين به لو نامن ألوان التجني
 إذ أن أولئك الباحثين الغربيين هم ورثة المنتجات المغربية عامة والثرث
 الرشدي خاصة عن طريق اللغتين : العبرية واللاتينية اللتين ترجمت
 إليهما مؤلفات هؤلاء الأعلام إبان عهدة الفلسفة . ومن ثم لا ينبغي
 أن تصرفنا العصبية عن تعقب الحقائق في مواطنها ، لأن العلم لا وطن له .
 لهذه المجافاة المتبادلة المتصودة بين فلاسفة المغرب ومؤرخي الفكر
 في الشرق من ناحية ، ولذلك الأثر البارز الذي تركه أولئك الأفاضل في
 البيئات العقلية الأوروبية في العصور الوسيطة وفي عصر النهضة من
 ناحية ثانية لم نر بأسا في أن نفصل هذا الجزء الجوهرى من جسم الحركة
 الفلسفية الإسلامية ، وأن نخصص لأعيانه سفرا مستقلا نعتمد فيه
 أكثر ما نعتمد — بعد المصادر الأصلية — على مؤلفات الباحثين
 الأوروبيين . ولنا موطن الأمل في أن نوفق في وضع أولئك الأعلام
 في مرتبتهم الحقيقية وأن نحكم لهم أو عليهم أحكاما نزيهة بريئة عن
 علائق الإفراط وغواشى التفريط .

محمد غريب

القاهرة في أول إبريل سنة ١٩٤٨

نظرة عامة

(١) محاكاة ومنافسة

كانت قرطبة في مبدأ نهضتها تتخذ بغداد مثلاً أعلى تسير على نمودجه وتفسح على منواله في كل شيء : في الأدب والفن ، وفي الموسيقى والفلك وفي الطب والكيمياء ، وفي العلم والحكمة ، وفي الأخلاق والسياسة ، وبالأجمال في كل نواحي الحياة الثقافية ، وكانت تغالى مغالة شديدة في احتذاء خطواتها حتى لقد أخذ الشعراء في الدولتين يتفككون بهذا التقليد في قصائدهم ونواذرهم ، وكثيراً ما رددوا قول أحدهم : « كالمحرى أن تفاحاً صولة الأسد » . ومن يستقص تاريخ الحركة العقلية في الأندلس تتضح له صحة ما نقول .

فلما ترامت الأخبار من الشرق إلى خلفاء الأندلس الأولين بأن بغداد قد أصبحت كعبة العلم وعاصمة الثقافة الانسانية عز على أولئك الخلفاء أن يتفوقوا جامدين وأنذادهم يسرون ، وصعب على نفوسهم أن يسبقهم خلفاء العباسيين إلى ميدان العلم ، وهم في نظرهم أنصاف أعجام فبعثوا رسلاً أذكاء أكفاء إلى دار السلام مزودين بمبالغ ضخمة من المال وأوصوهم أن يسلكوا الممكن وغير الممكن من الطرق للحصول على أهم ما تنبأ به بغداد من درر العلم وجواهر المعرفة ،

فذهب أولئك الرسل واستعملوا الروية والآناة ، وبذلوا المال بسخاء
فنجحوا في رسالتهم وقاموا بمهمتهم خير قيام ، وعادوا من دار الحكمة
وقد نقلوا أكثر ما ترجم من المؤلفات في بغداد وسلموها إلى الخلفاء
لحفظها بين سحورهم ونحورهم ضناً بها وحرصاً عليها ، وأمروا بنسخ
صور كثيرة منها ، فذاعت في ربوع الأندلس ثم تخطت البحر الأبيض
إلى شمال أفريقيا .

(٢) عهد الحكم الثاني

يحدثنا المؤرخون أن الحكم الثاني كان له فضل التفوق في جمع
هذه الثروة العظيمة التي كان لها فيما بعد أثرها البارز في بناء صرح
المدينة الانسانية بما أحدثته من انقلاب في الأفكار الأوروبية في
أواخر القرون الوسطة مما كان أحد الأسباب القوية المباشرة للنهضة
الأوروبية الحديثة .

وفي الواقع أن هذا الأمير قد أدى إلى الحركة العقلية في المغرب
خدمة لا تقل عما أداه خلفاء بغداد إلى نهضة المشرق ، إذ قد أنبأنا
التاريخ أن الأندلس كانت في عصره أكبر أسواق الأدب والعلم ، فكان
المتجرون يؤمنونها من جميع البقاع حاملين منتجاتهم ، فاذا مثلوا بين
يدى الملك اشترى منهم هذه المنتجات بأثمان جديرة بتشجيعهم ،
وبحملهم على العودة بأضعاف ما كان معهم أول مرة . فن ذلك مثلاً
أنه اشترى نسخة من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني بألف دينار

ذهبا ، فكان من نتائج هذا التشجيع أن أصبحت الكتب في جميع العلوم والفنون تتداول في الأندلس قبل معرفتها في البلاد التي ألقت فيها . ولم يكف هذا الأمير بذلك العرض الذي كان المؤلفون والتجار يقومون به في بلاده ، فأرسل رسلا إلى القاهرة والاسكندرية وبعداد ودمشق وأوصاهم أن ينقبوا جهد طاقتهم عن أنفس الكتب ، فإذا عثروا على شيء منها فليشتروه بأي ثمن كان دون تشدد في المساومة حتى لا يونس ذلك المؤلفين فيصرفهم عن التأليف فتكون نتيجة ذلك نكبة البلاد الاسلامية عامة ودولة الأندلس خاصة

ظل هذا الأمير الجليل يوالى تشجيعه للنهضة العلمية حتى لقد حدثنا بعض المؤرخين في هذا الصدد حديثا هو فيما نرى لم يبرأ من المغالاة التي نلاحظ — مع الأسف الشديد — أنها كثيراً ما تلازم كتب التاريخ العربية ، بحمله أن عدد المجلدات التي حوتها مكتبته بلغ أربعمئة ألف مجلد ، وأن عناوين هذه المؤلفات قد ملأت أربعة وأربعين مجلداً ، وأن نقل هذه الكتب من دار إلى دار كان يستغرق ستة أشهر كاملة . وأن الخليفة نفسه قد قرأ أهم هذه الكتب وكتب عما لفت نظره منها ملاحظات ومذكرات وأنه كان يخصص من وقته جزءاً كبيراً للتحدث مع العلماء والأدباء وأنه كان شديد العناية بمعهد قرطبة الذي كان طلابه يعدون بالآلاف وأنه أعلن التسامح الذي أمر به الاسلام وأباح حرية الجدل والنقاش في جميع المسائل حتى يكون

النصر للحق لا للتعسف ، فزالت الأحقاد من النفوس وحل محلها
الصفاء والوئام ، وتم التعاون على إنفاض البلاد وإنماء ثروتها
العلمية .

(٣) عهد المنصور

يبد أن هذا العصر الذهبي لم يدم طويلا ، إذ لم يلبث الفقهاء
وبعض المتكلمين في المشرق أن أعلنوا أنهم يشكون في نجاسة الخليفة
المأمون من النار ، وأنهم لا يطمئنون إلى مصيره ، لأنه عمل على ترويح
الفلسفة في الأمة الإسلامية فلم يكن من فقهاء المغرب إلا أن قلدوهم
في هذا الرأي . ومنذ ذلك الوقت بدأ رجال الدين في الأندلس
يقطبون حواجبهم للفلسفة ويهمس بعضهم في آذان بعض بما يترقب
عليها من شر وسوء .

وفي أثناء ذلك كان الحكم قد توفي وطفى المنصور على ابنه وولي
عهده الضعيف فاعتصب منه العرش ثم أحس على أثر ذلك بأن
موقفه غير شرعي فنصح له أحد أعوانه بأنه إذا تظاهر بالتعصب للدين
فأحرق كتب الفلسفة وحظر دراستها واضطهد المتفاسفين وتقرب من
الفقهاء استطاع أن ينال منهم الفتوى بشرعية موقفه ، فلم يتردد في العمل
بهذه النصيحة وأمر في الحال بتكديس كتب الفلسفة في أحد ميادين
قرطبة وأشعل فيها النار ثم منع دراستها في المعهد .

ويعلق الأستاذ رينان على هذه الحوادث بقوله : « ومع ذلك فقد

برهنت لنا التجارب على أن الفلسفة ليست في حاجة إلى حماية أو عطف كما أنها لا تستأذن أحداً ولا تتلقى الأوامر من أحد ، (١)
وفي الحق أن هذا الاضطهاد كأنه أنضج الفلاسفة ودعم أسسها إذ نبأنا أحد المؤرخين أنها كانت مزهرة في عصر الاضطهاد إزهاراً لا يقل في روحه ومعنويته عنه في عهد الحكم . وآية ذلك أن هذا الاضطهاد لم يلبث أن أنضج في الأندلس تلك العقليات الراجحة العظيمة كإبن طفيل وإبن رشد وإبن ميمون وغيرهم من العباقرة والموهوبين الذين سطعت أضواء مواهبهم وكثرت منتجاتهم وبرزت مبتكراتهم كسببين ذلك حين تعرض لهم .

ومهما يكن من الأمر فقد كانت الفلسفة في المغرب منذ نشأتها تستمتع بمطاف الملوك وتشجيعهم حيناً ، وتستهدف لسخطهم وخطوهم حيناً آخر حتى كان ذلك الخليفة الضيق العقل المحصور الذهن الذي كان يقع بسهولة في قبضة خداع ذوى الأغراض السيئة وهو يعقوب المنصور الذي سار على الطرف المناقض من نهج والده قدس عنده جماعة من الحشباء للفلسفة فأوقع بها وبأهلها شر وقيمة وأمر باحراق جميع الكتب التي تعرض لها من غير استثناء ، ولولا أن قبض الله لحفظ بعض هذه الكتب القيمة جماعة من المفكرين الأهرائيين لأصبحت الآن في خبر كان .

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, P.7.

(٤) أثر البيئـة والزمن

يرى بعض الفرنجة أن الفلسفة الإسلامية الغربية كانت أخصب من أختها الشرقية ، ويرجعون هذا الفرق إلى علة البيئة الطبيعية التي هي في الأندلس أخصب منها في بغداد . ونحن أولا لا نسلم بأن الفارابي — وله ما تعرفه في العقول العشرة وفي غيرها من المناحي الفلسفية — ولا بأن ابن سينا — وله تلك المبتكرات في النفوس الفلسفية وفي النفس الإنسانية وفي مصادر المعرفة البشرية وفي غير ذلك — لا نسلم بأن هذين الفيلسوفين أقل قيمة من ابن رشد ، بل نستطيع أن نؤكد أنهما أكثر منه استقلالاً في الرأي وأعظم ابتداءً في الفكر الفلسفية وأقل تمسكاً بأراء أرسطو ، وبالتالي أدخل منه في باب التفلسف .

على أننا لو سلمنا بهذا لم نعره إلى ذلك السبب الذي عراه إليه الأوروبيون فحسب ، بل نعرّوه مع ذلك إلى التقدم الزمني وإلى تضج الفلسفة الإسلامية وإلى اطلاع ابن رشد على ما كتبه الكندي والفارابي وابن سينا وعلى ردود الغزالي وأمثاله عليهم وما نجم عن ذلك من توضيح المشاكل وتصفية المجادلات .

(٥) ثمرة التسامح في الأندلس

وأيا ما كان فإن مسلمي الأندلس — على الرغم من عنايتهم بنقل المعارف الأجنبية إلى الحد الذي أسلفناه — لم يزاووا التفلسف في أول

الأمر بهيئة جديدة وإنما كانت الهيئة اليهودية أولى البعثات التي عيّنت
بالنظر عناية خاصة .

وتفصيل ذلك أن اليهود لما نظروا حولهم في العصور الأولى
للإسلام لم يجدوا موضعاً ينجون فيه من الاضطهاد ويظفرون فيه
بأكبر قدر ممكن من التسامح ورحوبة الصدر خيراً من بلاد الأندلس
فدفعوا إليها بهيئة لفقت أنظار أهل تلك العصور إلى حد أن أطلقوا
عليها اسم أورشليم الجديدة . وقد حملوا معهم إلى تلك الأصقاع كل
تراثهم العقلي .

ولما كان السلطان في تلك البلاد للعرب فقد صارت اللغة العربية
لغة التخاطب والتدريس والتأليف للمسلمين والمسيحيين واليهود جميعاً
فأخذ هؤلاء الآخرون يستخدمونها في الجدل العقلي ويضعون بها
المؤلفات النظرية التي حملوا عناصرها معهم من الشرق ولا سيما من
مدرسة سورا الرمانية التي كانت أولى غاياتها التوفيق بين العقل ونصوص
الكتاب المقدس والتي كان رئيسها سعاديا بن يوسف الفيومي (١) .

بلغت عناية اليهود بالفلسفة في ذلك العهد حدا عظيماً ، فأسسوا في
قرطبة مدرسة فلسفية كان لها فضل السبق في نشر التفلسف الجدي
ولم يراز الاستفادة من حكمة فلاسفة الإغريق إلى حين الوجود . ولهذا

(١) هو يهودى دبانى ولد فى القنوم بمصر فى سنة ٢٧٩ هـ — ٨٩٢ م وعين رئيساً فى

عند المدرسة فى سنة ٢١٦ هـ — ٩٢٨ م وتوفى فى سنة ٣٣١ هـ — ٩٤٢ م

لم يكن من الغريب أن يشهد التاريخ أن أول فيلسوف ظهر في بلاد
الأندلس هو يهودى ، وهو ابن جبرول ، وأن الحكمة حين طردها
التعصب فيما بعد من البلاد الإسلامية لم تجد لها صدورا رحبة تحضنها
وتحميها من عوائل الفناء إلا بين اليهود من تلاميذ ابن رشد كما سنشير
إلى ذلك في حينه .

على أن هذا الفيلسوف — وإن كان من طليعة فلاسفة الأندلس —
لم يبلغ درجة فلاسفة المسلمين الذين أتوا من بعده كابن باجة وابن
طفيل وابن رشد كما سنبرهن على ذلك في مواضعه . وإليك هؤلاء
الفلاسفة تبعاً لترتيبهم الزمني :



ابن جيبول - Ibn Guébirol

١ - شخصيته

(١) حياته

ولد سليمان بن جيبول في مدينة ملجا حوالي سنة ٤١٦ هـ - سنة ١٠٢٥ م ولا يعرف التاريخ شيئاً يذكر عن حياته، وإنما هو يرى أنه قد وجدت إحدى رسائله الأخلاقية تحمل تاريخ سنة ١٠٤٩ م ووجدت له قصيدتان، إحداهما عليها تاريخ سنة ١٠٤٠ م وثانيتهما عليها تاريخ سنة ١٠٦٤ م وأنه توفي حوالي سنة ٤٦٣ هـ - سنة ١٠٧٠ م وأن هناك قصة غير موثوق بها تحدثنا أنه مات مسموماً بيد أحد حساده من المسلمين.

كان ابن جيبول معروفاً بين يهود عصره بأنه من الشعراء الموهوبين والفلاسفة الأحرار.

أما عند غير بني جلدته من اليهود فقد ظل مجهولاً زمناً طويلاً بل إن فلاسفة القرون الوسطة المسيحيين كثيراً ما كانوا يذكرون آراءه تحت اسم: أفيسبيرون Avicbron وقد ظل الباحثون

المحدثون يجهلون شخصيته ويعتقدون أنه فيلسوف عربي حتى قام
الأستاذ « مانك » ببحوثه الموازنة التي أثبتت أن « أفيسيريون » هو
ابن جبرول اليهودي .

(٢) مؤلفاته

كتب ابن جبرول عددا من المؤلفات فقد أكثره ، وأهم ما بقى
منها باللغتين : العبرية واللاتينية هو كتابه الذي نستطيع أن نترجم
عنوانه « منابع الحياة » والذي تلخص لك فيما يلي تحليله عن
الأستاذ مانك .

قسم المؤلف هذا السفر إلى خمسة كتب ، فالأول هو عبارة عن
ملاحظات عامة على المبوتى والصورة بين فيها أنواعهما المختلفة . والثانى
عالج فيه المادة المصورة التي يمكن تطبيق جميع المقولات عليها تطبيقا
واقعيًا . والثالث أثبت فيه وجود الجواهر البسيطة التي هي الوسائط
بين العلة الأولى والعالم المادى . والرابع قرر فيه أن كل الجواهر البسيطة
مؤلفة من مادة وصورة ، وأن هذا التأليف لا يتعارض مع بساطتها
لأنها بسيطة بالنسبة إلى ماهو دونها ، ومؤلفة بالنسبة إلى ماهو فوقها ،
وهو : الارادة والاله اللذان هما وحدهما البساطة الكاملة . وقد أعان
القديس توماس وأبير الأكبر أن ابن جبرول هو أول من قال
بهذا الرأى .

وفيه أيضا أثبت أن الصورة فى الكائن تمثل الوحدة ، والمادة

تمثل الكثرة ، وانه لما كانت الكائنات مؤلفة من الصورة والمادة ، فقد وجب ألا تكون الوحدة هي أصلها . ولما كانت الصورة موازية للواحد ، والمادة موازية للاثنتين ، فقد وجب أن يكون أصل الأشياء المؤلف منهما هو الثلاثة المؤلفة من واحد واثنين . وبهذا يكون تأليف جميع الموجودات المؤلفة تابعا لطبيعة تكوين الأعداد ، وتكون هذه الكائنات خاضعة للعقل خضوع الأعداد للواحد .

ولا ريب أن أثر الفيثاغورية وإخوان الصفاء على هذا الرأي واضح لا يحتاج إلى تدليل . وفي الكتاب الخامس عالج المؤلف الهيولي والصورة العامتين ، أى أنه درس فكرة المادة والصورة فى أوسع معانيهما على الجواهر البسيطة والمركبة ثم أضاف إلى هذا شيئا من الايضاح للإرادة التى هى المنبثق الأول عن الإله والتى تسود كل الموجودات .

ب — مذهبه

إن نقطة الصدور التى بدأ منها ابن جبيرول تفلسفه هى المادة أو الهيولي الصناعية ، ثم أخذ يرتقى من درجة إلى درجة حتى وصل إلى الصورة والهيولي العامتين ، وإذ ذاك وصل إلى مبدأ الميتافيزيقية ثم تتبع السلسلة صاعدا إلى الإرادة الإلهية ثم إلى الإله نفسه . ومن هذا يبين أن ميتافيزيقيته يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، أو هى ثلاث

مراتب : الأولى علة العلل ، والثانية إرادتها أو كلمتها المنشئة ، والثالثة
الهيولى والصورة العامتان . فأما علة العلل أو الجوهر الأول ، فهو
يقرر أنه لا يمكن الوصول إلى إدراكه عن طريق النظر الفلسفى وحده ،
وأما الإرادة الإلهية فهو يقرر أنها العلة الفاعلة الأولى ، أو الواسطة
الأولى بين الإله والعالم ، إذ أن العالم لم ينبثق عن العقل الإلهى كما قرر
القدماء ، وإنما انبثق عن الإرادة الإلهية الفائضة عن هذا العقل .
وإذاً ، فلم يكن وجود العالم ضرورة وإنما كان عملاً إرادياً حراً .

ولا يخفى أن هذا تحديد قيم من جانب ابن جيزول لأن أرسطو
وأتباعه من فلاسفة الشرق الإسلامى كانوا قد قرروا أن العالم صدر
عن العقل الإلهى لا عن الإرادة . وهذا يقتضى أن يكون الصدور
اضطرارياً ، فتصریح ابن جيزول بآرداية الصدور ابتداع فلسفى
لا يستهان به .

وعنده أن الكمال الذى يمنحه الإله العالم ليس شيئاً مذكوراً إذا
قيس بالكمال الأعلى الموجود فى الإرادة .

تمثل هذه الإرادة فى أقانيم متفاوتة الدرجات ، فالمنبثق الأول
عنها هو الهيولى والصورة العامتان اللتان لا يبرأ عنهما أى موجود إلا
الإله والإرادة .

ومن اجتماع الهيولى والصورة وجد الأقسام الأول أو العقل العام
الذى تمثل أولاً فى جسم العالم ثم فى الشخصيات العاقلة . وعن هذا

الأقنوم الأول فاض الأقنوم الثانى أو النفس العامة التى تمثلت هى
الأخرى فى جسم الكون ثم فى الشخصيات العاقلة كذلك . وعن هذا
الأقنوم الثانى فاض الأقنوم الثالث أو الطبيعة ، وهى القوة العليا التى
تسود العالم المحس وتمنحه الحركة ، وهى آخر الجواهر البسيطة وأدناها ،
وفى هذه النقطة أيضا يعتمد ابن جبرول عن أرسطو الذى قرر
أن الطبيعة مرتبطة بالعالم المحس .

وكما قرر أن العالم الأعلى درجات ، قرر أن للعالم المحس نظير ذلك
وفى هذا برهان ساطع على أن العالم كله يؤلف وحدة ، جزؤها الأعلى
مثال لجزئها الأدنى ، ولما كانت الجزء الأعلى محجوبا عنا ، فأننا
نستطيع — بمشاهدة الجزء الأدنى — أن نحكم عليه ، بل تغلغل
إلى أسرارها .

وعنده أن النفس — لانبثاقها عن العقل — عارفة بالطبع ، فإذا
هوت إلى الجسم نسيت معارفها وصارت فى حاجة إلى التذكر ، وهو
لا يتحقق لها إلا باتخاذها المحسّات وسيلة إلى استعادة المعتقدات
فتسمى من الأولى درجة بعد درجة حتى تصل إلى قصوى الدرجات
التي يمكنها الوصول إليها ، ولكنها بقدر ما تصعد تشعر بأن ما وصلت
إليه من المعرفة غير كاف حتى إذا انتهت إلى الإرادة أدركت أن
معرفة عن طريق العقل غير ممكنة ، وإنما هى ممكنة عن طريق الغيوبة .

أما الاله فهو غير قابل ألبتة للمعرفة السكنتية لاعن طريق العقل ولا عن طريق الغيبوبة ، وإنما ندركه إدراكا غير مباشر عن طريق الآثار الصادرة عن الإرادة .

ولا نحسب أن من العسير على الباحث أن يستشف آثار أفلاطون في آراء ابن جبرول عن معرفة النفس في عالم ماوراء الأشباح ثم نسيانها بهبوطها في الجسم ثم احتياجها إلى التذكر كما أنه يتبين آثار الفلسفة الاسكندرية في فكرة الغيبوبة وفي تقديس الاله ورفعه عن مواطن المعرفة البشرية .

ويلاحظ الأستاذ مانك أن ابن جبرول — على ما في فلسفته من آثار اسكندرية — قد بذل جهده في أن يتجنب وحدة الوجود فقال بنظرية الإرادة الالهية ، ولكن هل نجح في هذه المحاولة ؟ وهل أنقذ هذا الجهد آراءه من وحدة الوجود ؟ كلا ، فإن نظريته قد قادتة إلى تقرير أن الهوى والصورة قديمتان لا يتناقضهما عن الإرادة القديمة على الرغم من أن دينه قد ألزمه بالاعتراف بالخلق من اللاشيء ، فلم يجد بدا من أن يتأرجح بين الفريقين ، فيعلن مع الفلاسفة أن الهوى والصورة العامين قديمتان ، ومع الدين أنهما مخلوقتان للإرادة الالهية . ولا ريب أن هذا ليس هو الخلق الذي رمى اليه الدين وصرح بأنه محدث وقع في الزمان (١) .

(١) S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 226

ابن باجة Avempace

١ - شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ أو بابن باجة .
وقد ادعى بعض مؤرخى العرب أن معنى هذه الكلمة فى اللغة الاسبانية
الفضة . وبهذا تنعقد الصلة بين كلمتى ابن الصائغ وابن باجة . وقد علق
الأستاذ مائلك على ذلك بما يفيد أنه لو صححت هذه الدعوى لكان
من المحتمل أن تكون كلمة باجة قد حرفت عن كلمة « بانشا » مثلاً
التي هى بدورها حرفت عن كلمة « بلاتان » التي معناها : الفضة . وهنا
تقع الصلة بينها وبين كلمة : الصائغ التي ترادف فى اللغة اللاتينية :
« الفضى (١) » . وقد حرف الأورويون فى القرون الوسيطة اسم ابن
باجة فنطقوه : « أفيمباس » كما حرفوا أسماء : ابن سينا وابن جبرول
وابن طفيل وابن رشد ، فنطقوا الأول : « أفيسين » ، والثانى : « أفيسيرون » ،
والثالث « أبو باسير » ، والرابع : « أفيروديس » .

(١) S. Munk, ibidem,

p. 383.

ولد ابن باجة في مدينة سراجوس في القرن الحادي عشر ، ولا يعرف تاريخ مولده بالضبط ، وكذلك لا يعرف شيء يذكر عن طفولته ومبدأ شبابه ، وإنما كل الذي يستطيع المؤرخون أن يؤكدوه في هذا الصدد هو أنه عاش في إشبيلية وقرطبة وفاس ، وأنه كتب رسائل في المنطق في مدينة إشبيلية في سنة ١١١٨ م وأنه مات في مدينة فاس في سنة ١١٣٨ م ولم يكن قد تقدمت به السن بعد . ويروي بعض مؤرخي العرب أنه مات مسموما بيد طبيب كان يحسده على ذكائه وعلمه وشهرته .

(٢) مؤلفاته

ألف ابن باجة — رغم أنه توفي في شبابه — عددا هاما من الكتب ، بعضها من وضعه الخاص ، والبعض الآخر شروح لمؤلفات أرسطو وغيره من الفلاسفة . فأما القسم الأول فأهمه ما يلي :

(١) في تدبير المتوحد ، وهو أجل كتبه وأجدرها بالدرس والتحليل ، ولكنه مع الأسف الشديد قد فقد ، وقد شوقنا ابن رشد إلى ما احتواه من نظريات فقال :

« لقد حاول أبو بكر ابن الصائغ أن يضع منهجا للتوحد في هذه البلاد ، وسنجهد أن نبين في موضع آخر الغاية التي قصد إليها المؤلف ، لأنه هو الوحيد الذي عالج هذا الموضوع (١) » .

(١) S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 388.

ولسكتنا لم نعثر في بقية كتب ابن رشد المتداولة بيننا على هذا البيان
الذي وعد به .

غير أن موسى الناربوني قد سجل في أحد كتبه العبرية تحليلاً قيماً
لهذا الكتاب سمح لنا بأن نحيط بشئ مما احتوى عليه من آراء مؤلفه
في كيفية وصول المتوحد إلى الحق والخير وصلاحه لأن يكون عنصراً
أساسياً للدولة المثالية . وقد أردنا أن ننقل لك هنا نبذا وجيزة من هذا
التحليل ، لنبسط أمامك صورة مصغرة مما في هذا الكتاب .
وليك هذه النبذ :

تألف هذه الرسالة — فيما رواه لنا الأستاذ مانك عن موسى
الناربوني — من ثمانية فصول :

الأول شرح فيه المؤلف معنى كلمة تدبير ، فأبان أنها تطلق على كل
مجموعة من القواعد التي يضبط بها عدد من الأفعال يتجه إلى غاية
واحدة كتدبير الأسرة وتدبير الجيش وتدبير الدولة . ولما كانت
أفعال الفرد المتجهة نحو غاية السمو لا بد لها من تفكير مستقيم بعيد
عن كل تأثير أجنبي ، ولما كان هذا النوع من التفكير لا يتيسر إلا لمن
اعتزل الهيئة الاجتماعية المرهقة بأدناس العرف والعادات والجهل
وتمركز في داخل نفسه ، فقد عنوان رسالته : « تدبير المتوحد » .

وعنده أن تدبير المتوحد الذي اعتزل الهيئة الاجتماعية
الناقصة هو صورة الدولة الكاملة تاللات أمام عقل هذا الفرد فتعقبها

ليحقق وجودها في دولته ، وهو يرى أن الدولة المثالية يجب أن تنحصر
من الأطباء والقضاة والقوانين ، لأنها لا تكون مثالية إلا إذا صار
كل أهلها أوصياء عدولا أخيارا . وفي هذه الحالة يكون وجود الأطباء
والقضاة والقوانين نوعا من العبث . وهؤلاء المعزولون أو المتوحدون
هم عناصر الكمال في الدولة الناقصة التي تسودها الارستوقراطية أو
الاوليجارشية (١) ، أو الطغیان .

وفي الفصل الثاني درس المؤلف جميع الأفعال الانسانية ليتبين
ما يمكن أن يحقق من بينها غاية المتوحد ، فألقى هذه الأفعال تنقسم
إلى قسمين : الأول ما كان ناشئا عن الإرادة الحرة بعد الروية والنظر .
والقسم الثاني هو ما كان باعثة الغريزة الحيوانية الخاضعة لنفسه الناطقة ،
وهو لهذا في أعلى المراتب الأخلاقية ، إذ أن كل من غلبت قواه البهيمية
قوته الناطقة هو أخس من الحيوان ما دام أن غلبة الشهوة على الحيوان
طبيعية ، وهو يرى أن أفعال كل فرد تتعلق بإرادته الخاصة ، وأنه
يستطيع أن يقف تيار ضروره متى أراد ، وأن من الواضح أنه لا يصل
فرد إلى غايته إلا بأفعاله ، وأنه لهذا مسئول عن كل شيء منها .

وفي الفصل الثالث تابع هذه السلسلة فقرر أنه ما دام أن أفعال
الفرد هي التي تحقق غايته ، وأن ممثلي غايات المتوحد هي إدراك
الأمور الروحانية فقد وجبت معرفة هذه الأمور وأقسامها المختلفة ،

(١) الاوليجارشية هي حكم جماعة أفراد من الأرباب الذين يقصدون اطلاعهم الخاصة .

(وهي الصور المحضة الخالصة من علائق المادة ، والفكر المجردة المدركة) بجميع قوى النفس. أما أقسامها فأربعة : الأول صور الأجرام السماوية ، والثاني هو العقل الالهي أو العقل المنبثق . والثالث المعقولات الهولانية (١). والرابع هو الفكر الموجودة في قوى النفس الثالث : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

وفي الفصل الرابع يشاهد القارئ المؤلف يقسم الأعمال الانسانية — حسب ما يلتزم مع الصور المتقدمة — إلى ثلاثة أقسام .

القسم الأول ما كانت غايته الصورة الجسمية كالأكل والشرب واللبس وما شاكل ذلك ، وليست اللذة الحيوانية هي المقصودة لذاتها من أفعال هذا القسم ، وإنما المقصود هو إتمام الصورة الجسمية التي لا بد منها للصور الروحانية .

والقسم الثاني ما كانت غايته الصور الروحانية الشخصية ، وأفعال هذا القسم على أربع درجات : الدرجة الأولى هي ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرسمة في الحس المشترك كمحاولة بعض الأفراد — تحت تأثير الغرور — تجميل الملابس الخارجية دون عنايتهم بالملابس الداخلية ، ولما لم يكن الحامل على هذه العناية هو اللذة الجسمية بل شيء آخر وهو الغرور الشاوي في ملكة الحس المشترك ، فقد

(١) سميت هذه المعقولات بالهولانية لصلها بالهول .

اندرجت هذه الأفعال ضمن مراتب الروحانيات . والدرجة الثانية هي ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة في الخيلة ، وذلك مثل التزين بالأسلحة بعيداً عن الهيجاء ، والدرجة الثالثة هي ما كانت أفعالها متجهة نحو المسرات الروحانية والتشريكات المألوفة ، وذلك مثل الاجتماع مع الأصدقاء والاشتغال بالأدب والشعر وبعض الألعاب الشبيقة والعناية بجمال المنزل واختيار الأثاث الفاخر . والدرجة الرابعة هي ما كانت أفعالها متجهة إلى التكمّل العقلي والخلق كاشتغال الفرد بدراسة أحد العلوم بقصد الثقافة وحدها دون أن يرمى إلى أى غرض مادي ، أو كقيامه باحسان دون انتظار أية مكافأة .

أما القسم الثالث فهو ما كانت غايته الصور الروحانية العامة ، وأفعال هذا القسم هي أكمل الأفعال الروحانية العامة وهي دون الغاية الأخيرة .

وفي الفصل الخامس يصور المؤلف أن المتوحد يجب عليه أن يختار من كل درجة من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى الغاية الأخيرة ، وهي إدراك العقول البسيطة والجواهر المجردة إدراكاً ذاتياً صار واحداً منها ، وإذ ذاك يبرأ من جميع الأفعال الجسمانية والروحانية التي لا تليق به ويصبح جديراً بأن يطلق عليه اسم الموجود الإلهي ،

وفي الفصلين السادس والسابع يعود إلى الاسهاب في تحليل الصور الروحانية والأفعال التي تلتم معها والغايات التي تتجه إليها مشيراً إلى أن هذه الغايات ليست مقصودة لذواتها ، بل هي وسائل للغاية النهائية ولهذا لا ينبغي للتوحد أن يرمى إلى تلك الغايات المتعددة ، بل يجب عليه أن يوحد جهوده للسعي إلى الغاية الأخيرة .

وفي الفصل الثامن — وهو آخر فصول الكتاب — يبين المؤلف ما هي هذه الغاية الأخيرة ، وما هي الأفعال التي تساهم في تحقيقها ، فيقرر أن هذه الغاية متحققة في الصور العقلية ، وأن الأفعال التي تحقق اللحوق بها منحصرة في اختصاص العقل وفي النظر ، إذ بالدراسة والتأمل يصل الإنسان إلى هذه الصور النظرية التي هي على الحقيقة « مثال المثال » .

وأرفع هذه الصور جميعها هو العقل الإيجابي الذي هو مصدر العقل المستفاد والذي بفضل يصل الإنسان إلى إدراك نفسه ككائن عقلي ولكن ابن باجة لم يذكر في هذا الكتاب — فيما يظهر — كيف يتصل العقل الإنساني بالعقل الإيجابي العام حتى يستمد منه الإدراك ، ولعل السبب في ذلك هو أن الكتاب لم يتم ككثير من كتبه (١)

(١) S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 389 sq.

(ب) عدة رسائل في المنطق ولم تتم ، وهي محفوظة في مكتبة الاسكوريال (ج) رسالة في النفس (د) رسالة الاتصال ، وهي تبحث في كيفية امتزاج الانسان بالعقل الفعال (هـ) رسالة الوداع وتحتوي على أفكار تتناول المحرك الأول في الانسان والغاية الحقيقية للوجود البشرى والعلم . وتحدد هذه الغاية بالاقتراب من الاله ليقبل إليه العقل الفعال الذي فاض عنه . وفي هذا الكتاب - كما يحدثنا الأستاذ مانك - فقرات مظلمة معقدة عن خلود النفس ، وهو يشتمل أيضا على شيء من النقد وجهه مؤلفه إلى رأى الغزالي في نظرية المعرفة . (ن) عدة كتب في الرياضة وفي الطب .

هذه هي الكتب الموضوعة ، أما شروحه للكتب الفلسفية فهي كثيرة نخص منها بالذكر شروحه لكتاب « الطبيعة » وبضع مقالات من « الآثار العلوية » وكتاب « الكون والفساد » والمقالات الأخيرة من كتاب « الحيوان » وثلاث رسائل للفارابي ، وإيساغوجي لفرغوريوس . وقد حدثنا الأستاذ كارادى فو أنه يوجد في مكتبة برلين أربع وعشرون رسالة مخطوطة لابن باجة .

هذا هو القدر الذى وصلت اليه عناوينه من مؤلفات هذا الفيلسوف ، وقد حدثنا ابن أبى أصيبعة أن أبا الحسن عليا الغرناطى تلميذ ابن باجة قد نسخ مجموعة من رسائل أستاذه وصدرها بمقدمة ذكر

فيها أن ابن باجة كان أول فيلسوف مغربي استطاع أن يستغل تأليف
فلاسفة المشرق التي كانت مع ذلك ذائعة في المغرب منذ عهد الحكم الثاني
وقد رد الأستاذ مانك هذا الرأي بأن ابن جبرول الاسرائيلي قد سبق
ابن باجة إلى هذا الاستغلال ثم عزا هذا الخطأ التاريخي إلى أن ذلك
الفيلسوف اليهودي الذي أحدث أثراً عظيماً في الحركة الفكرية المسيحية
في القرون الوسطى قد ظل مجهولاً لدى العرب ، وعلى هذا يكون
من زعم أن ابن باجة هو أول من استغل كتب مفكرى المشرق له
بعض العذر فيما زعم .

ومهما يكن من الأمر ، فقد كان هذا الفيلسوف أحد أعلام عصره
الممتازين ، ولعل السبب في عدم تزعمه الحركة العقلية في عصره هو أنه
مات شاباً من جهة ، وأن كثيراً من مؤلفاته قد فقدت من جهة أخرى ،
لأن ابن طفيل الذي ظهر بعد عصره بقليل حدثنا أن عقل ابن باجة
قد فاق عقول كل معاصريه دقة وضبطاً .

غير أن هذه الشهادة القيمة لم تمنع الفتح بن خاقان من أن يهاجمه
في كتابه « قلائد العقيان » مهاجمة عنيفة فيصفه بأنه قذى في عين الدين
ونسكة على المؤمنين ، ويحتقر كلام الله ، ولا يكثرث لأوامر الشرع ،
ويفضل الشر على الخير ، وأن في آرائه كثيراً من الهوس والجنون .

ب - مذهبه

تمهيد :

يلوح لنا من تلك الفقرات المقتضبة المظلمة التي نقلها لنا الاستاذ « مانتك » عن موسى الناربوني أن هذا الفيلسوف كان له - بعد الذي أسلفناه من آرائه في كيفية وصول المتوحد إلى الغاية العليا - آراء هامة في العقول والنفوس الفلكية ، وفي قوى النفس البشرية وملكانها ، ولكن تفاصيل هذه الآراء - مع الأسف الشديد - قد فقدت ولم يبق منها ما يسمح لنا بأن نقرر له رأيا خاصا في تلك النظريات الخطيرة .

على أن ظلمة هذه الفقرات لم تأت من اقتضاها الذي عرض لها بعد فقدان بقيتها لحسب ، بل إنها متأصلة فيها منذ كتبها مؤلفها وليس أدل على ذلك من أن ابن طفيل وابن رشد قد اتفقا على أن آراء ابن باجة في العقول مظلمة وغير مستوفاة .

لهذا آثرنا ألا يتناول حديثنا عنه إلا رأيه في نظرية المعرفة وفي الأخلاق . وهالك هذين الرأيين :

(١) نظرية المعرفة

طبع ابن باجة الفلسفة العربية في المغرب في نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها

به في الشرق بعد أن خلاله الجو بوقاة أعلام الفلاسفة ، وهو أن
الالهام أهم وأوثق مصادر المعرفة ، فلما جاء ابن باجة هاجم هذا الرأي
وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج في العقل
الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واستخدم قواه
العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم ، وغلب الناحية
الفكرية في ذاته على الفكرة الحيوانية كما أسلفنا في تحليل كتابه « تدبير
المتوحد » ، وصرح بأن الجمعية البشرية هي التي تقطن على الفرد وتعطل
ملكاته النظرية وتعوقه عن السكال بوساطة ما تغمره فيه من رذائلها
الكثيرة وأهوائها الجارفة ، وإذا ، ففي «مكنة الانسان أن يصل إلى
أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التي لا تتخلف
ألبته متى ساد العقل أفعال الفرد وتفرغ لتحصيلها ،

ولا ريب أن هذا الرأي هو على الطرف المناقض لرأي الغزالي
الذي قرر أن العقل ضعيف وغير موثوق به ، وأن جميع العلوم
والثقافات البشرية عبث ، لأنها لا توصل إلى أية حقيقة من الحقائق ،
وأن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة هي التنسك .

عرف ابن باجة للغزالي هذا الرأي فهاجمه من أجله في كتابه
« رسالة الوداع » مهاجمة عنيفة ورماه بأنه سلك في كتابه « المنقذ من
الضلال » سبيلا خيالية سخيفة ، فضل وأضل كل من انساقوا وراءه
في هذا السراب الذي أوهمه أن التصوف قد فتح أمامه باب العالم

العقلي ، فرأى فيه حقائق سماوية وأحس عند رؤيتها بسعادة إلى آخر ما يزعم . (١)

قد يرى الباحث أن ابن باجة يطلب إلى الإنسان الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية فيحسب أن معنى هذا هو العزلة التي يأمر بها المتفلسفون ، ولكن الحقيقة أن العزلة التي يأمر بها ابن باجة ليست انقطاعا عن الناس ، وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلا بالمجتمع ، غاية الأمر أن يكون دائما أمير نفسه وسيد شهواته وألا ينسحب في تيار رذائل الهيئة الاجتماعية ، وبعبارة أخرى : أن يتركز في نفسه ويشعر دائما بأنه مثل يحتذى ، ومشرع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماح في هذا المجتمع .

وعنده أن كل إنسان مستعد لساوك هذا الطريق ولا يؤخره عنه إلا امتناته بذاته وخضوعه لرذائل الهيئة الاجتماعية ، ولو أن كل فرد نبذ هذه المهانة لوصلت الجمعية البشرية كلها إلى النكال .

أما وسيلة حصول المعرفة الفعلية لدى المتوحد ، فهي أن يستخدم قواه العارفة في تكوين المعلومات ثم يجردها من علاقتها المادية ، فإذا تم له ذلك أجرى عليها ما يبلنهم معها من التأمل فتتحقق له المعرفة الكاملة . وعنده أن القوى الانسانية ثلاث . الأولى القوة الغاذية ، والثانية

(١) S. Munk. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. p. 387.

المملكة المتخيلة والذاكرة ، وهما غير قادرين على إدراك ذاتيهما . والثالثة
 العاقلة ، وهي بفطرتها قادرة على إدراك نفسها وغيرها ، ولكن الفرق
 بين الإدراكين هو أنها تدرك نفسها إدراكاً صحيحاً على حين لا تدرك
 من غيرها إلا أنه يخالفها ولا تتعدى مهمتها — وهي في هذه الحالة التي
 يدعوها الفلاسفة بالقوة أوبالهيولانية — عملين : الأول هذا الإدراك
 المتزوج ، والثاني انتزاع الصور من المحسّات وتكديسها في مواضعها
 من الدماغ ، فإذا تلقت معونة العقل الإيجابي ، انتقلت من القوة إلى
 الفعل ، وإذا ذلك بدأ مهمتها الحقيقية فتجرد الصور التي كانت مخزنة
 لديها وهي بالقوة ، فإذا تحقّق هذا التجريد سمّت بهذه الصور من درجة
 الفردية إلى درجة العمومية فأصبحت معقولات بالفعل ، وبالتالي :
 صارت كائنات حقيقية لها بدورها صور تدركها هي ويدركها كل عقل
 بالفعل ، وهذا هو معنى قولهم : كل معقول بالفعل ، عاقل بالفعل ،
 وصورها هذه تدعى : «مُثُلُ المُثُلِ» ، فإذا وقع لها ذلك الإدراك الأخير
 صارت عقلاً مستفاداً يشبه العقل الإيجابي شها قويا لا يتصله بالمادة
 أية صلة ولا يدرك إلا المجردات التي تنفست من غواشي المادة وعلائقها
 وفقدت اسم المعقولات الهيولانية الذي كان لها قبل هذا النقاء الأخير .
 وينجم عن هذا أن يكون العقل الهيولاني — كما قال فلاسفة الشرق —
 شبه هيولي ، صورته العقل بالفعل ، والعقل بالفعل شبه هيولي ، صورته
 العقل المستفاد ، والعقل المستفاد صورة محضة . وهذا يكون ابن

باجة أول من استغل من مفكرى الأندلس المسلمين آراء فلاسفة الشرق ولو فى هذه النظرية على الأقل كما أسلفنا .

وعنده أن المتوحد هو وحده الذى يستطيع أن يصل إلى مرتبة العقل المستفاد ، وهذا يدل على أن متوحد ابن باجة يشبه كل الشبه حكيم الفارابى الذى اختصه من بين الجماهير بالخلود لبلوغه درجة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال .

(٢) الأخلاق

يقسم ابن باجة الأعمال البشرية إلى قسمين : الأول الناشئ عن باعث الغرائز وما يتصل بها من قريب أو من بعيد ، وهذا القسم هو الذى يسميه بالأعمال الحيوانية . القسم الثانى الناشئ عن التفكير المستقيم والارادة الممذبة السامية ، ويسميه بالأعمال الانسانية . وليس منشأ هذا الاختلاف عنده هو الأعمال نفسها ، وإنما بواعثها التى صدرت عنها . وهو يمثل هذين القسمين برجل اصطدم بحجر فخرج فكسره الحجر ؛ فإذا كان قد كسره لأنه جرحه ، فهو عمل حيوانى مدفوع إليه بالفريزة البهيمية التى تدفع الكائن الحى إلى إبادة كل ما يؤذيه ، وإذا كان قد كسره لى لا يؤذى غيره ، وليس لمنفعته الخاصة أو لغضبه أى دخل فهو عمل إنسانى ، وهذا الأخير هو عنده وحده المقدر فى نظر الأخلاق ، إذ أن من يعمل تحت تأثير التفكير والعدالة وحدهما وبدون أية علاقة بالجانب الحيوانى فيه ، هو وحده الجدير بأن يحترم

عمله ويدعى سماويا ويستحق أن يتناول عنه ابن باجة الحديث في كتابه
 وكل شخص يريد أن يخضع الناحية الحيوانية فيه ، فليس عليه إلا أن
 يبدأ بتنفيذ أمر الناحية الانسانية . وإذ ذاك ينحني الجانب الحيواني
 فيه خضوعا للسمو الانساني ، فيصبح الانسان ولا نقص فيه ، لأن
 النقص ناشئ من إزعاجه للغرائز .

وأحسب أنه لا يرى أحد من الباحثين هذا الرأي لابن باجة
 دون أن تمتلئ نفسه إجلالا له لا سيما إذا عرف أنه قد يعد بسبب
 هذه الفكرة أحد العوامل التي ألهمت كانت نظرية الواجب ، وإن
 كان هذا الأخير قد أضاف إليها ما سماها سمو لم يصل ابن باجة إلا
 إلى عناصره فحسب .



ابن طفيل - Abu Bacer

١ - شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل وهو عربي العنصر ، إذ ينتسب إلى قبيلة قيس ، وقد أطلق عليه نسب القيسي والأندلسي والأشيلي والقرطبي ، وقد أطلق عليه الفرنجة في القرون الوسطة اسم « أبو باسير » وهو تحريف أبي بكر .

ولد في السنين الأولى من القرن الثاني عشر في مدينة وادي عس القرية من غرناطة ، ولا يعرف التاريخ عن طفولته ومبدأ شبابه شيئاً معيناً ، ولا يعرف كذلك كيف تثقف ، ولكن الباحثين المحدثين يردون دعوى عبد الواحد المراكشي أنه كان تلميذ ابن باجة ، إذ أن ابن طفيل نفسه ينفي في رسالة « حى ابن يقطان » أنه عرف ابن باجة أو التقى به (١) وأياماً كان ، فإن الجانب المعروف من حياة هذا الفيلسوف يتبدى بالوقت الذي كان فيه طبيباً محترفاً في غرناطة ، إذ يحدثنا أنه بعد أن

(١) انظر صفحة ٧ من رسالة حى ابن يقطان

احترف الطب في تلك المدينة عين كاتبا خاصا لحاكمها ، ثم كاتبا خاصا لحاكم مدينتي : سبتة وطنجة ، وهو ابن الأمير عبد المؤمن ، وكان ذلك في سنة ١١٥٤ م . ثم اتصل بعد ذلك بتصرف أبي يعقوب يوسف ثاني ملوك أسرة الموحدين ، ثم قلد منصب الطبيب الأول ، فنصب القضاء وقيل إنه تولى الوزارة .

ذكر المراكشي في كتابه تاريخ المغرب ، كثيرا من التفاصيل عن صلة ابن طفيل الوثيقة بهذا الأمير ، فحدثنا مثلا أنه كان كثيرا ما يدخل القصر فلا يخرج منه إلا بعد بضعة أيام ، وقد انتهز فرصة صلاته بالملك فقرب منه كل العلماء الذين كان يرى أن في انصالاتهم بالقصر فائدة عامة للعلم وأهله . ومن هؤلاء العلماء الذين قربهم من الملك ابن رشد كما سيحكي ذلك في موضعه .

وأخيرا توفي ابن طفيل في سنة ٥٩٣ هـ (١١٨٥ م) وحضر الملك يعقوب المنصور جنازته ثم خلفه ابن رشد في منصب الطبيب الأول .

(٢) مؤلفاته

يعزو المؤرخون إلى ابن طفيل كثيرا من الكتب فيصفونها ويذكرون ما فيها ويتحدثون عنها حديثا يختلف طولا وقصرا باختلاف أهمية الموضوعات التي تناولتها هذه الكتب ، وذلك مثل كتاب أسرار الحكمة المشرقية ، ورسائل : في النفس ، وفي بعض النواحي الفلسفية الأخرى ، ومثل كتابين جليلين ألفهما في الطب فكانا فريدة

العقد في عصره ، ومثل الرسائل الهامة التي تبودلت بينه وبين ابن رشد حول كثير من المشاكل العلمية والفلسفية ، وقد حدثنا المراكشي أنه هو شخصياً رأى من هذه الكتب عدة رسائل في الفلسفة وعلى الاخص رسالة في النفس مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه ، وقد ذكر ابن رشد أن ابن طفيل له في الفلك نظريات فاخرة . وذكر أبو إسحاق البتروجي في إحدى رسائله في الفلك أنه رأى لاستاذ ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحمل محل نظريات بطليموس ، ولكننا إذا تعمقنا هذه المؤلفات لم نلف منها في عالم الوجود إلا رسالة حي ابن يقظان .

وفي الحق أن هذا الكتاب يحتوي آراء مؤلفه في أهم المشاكل الفلسفية التي كانت تشغل أهل ذلك العصر ، وهي المشكلة التي أسلفنا لك الحديث عنها حين عرضنا لمذهب ابن باجة ، واليك موجز هذه الرسالة وما يستنتجه الباحث من بين سطورها من آراء :

تأثر ابن طفيل في مباني الرسالة بخيال ابن سينا ، وتأثر في معانيها وآرائها بمذاهب : أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثين كما سنشير إلى ذلك في موضعه ، فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة في صورتها وأسلوبها ، فلسفية عميقة في موضوعها ودرامتها على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة التي كان مؤلفوها يصوغونها في صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالاً يبحرون على ألسنتهم آراءهم

وآراء خصومهم ، أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن — كما فهم عبد الواحد المراكشي — محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الانساني فيما يرى الفلاسفة ، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة ، وهو يتلخص في أن الانسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة ولم يتلق أية ثقافة خارجية ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذي يثير عقله ، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها ، ولكن على شرط أن يكون هذا الانسان من الخاصة الذين منحهم السماء موهبة فلسفية كحي ابن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذي أدركها وحده ، وكصديقه (أسال) الذي أدركها أولاً بوساطة الدين ثم بوساطة وحى ، وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق ، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثاً كما ذهب بمجهود وحى ، وصاحبه في تهذيب أهل الجزيرة الأخرى .

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء في رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعموا بالنظر الحر العناية الجديرة به ، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية ، ويثس فريق آخر من النظار بأساساً تاماً ، لأنه اقتنع بعدم فائدته ، إذ أنه لا يرمى إلا إلى أحد شيئين : حقيقة

متعذرة التخصيل ، وباطل غير مفيد ، وليس بينهم شخص جدير
بالاهتمام إلا ابن باجة فهو وحده الذى كان من الممكن أن يظهر من
إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة لولم تعترضه العقبات القاسية التى إحداها
أنه اتقى شر الجمهور ، فلم يخض فى الفلسفة بصراحة . وثانيها أنه اشتغل
بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم ، وحالت أطاعه فى الثروة بينه وبين
الاتقان . وثالثها أن المنية قصفت زهرة شبابه ، وهى لم تزل حديثة
التفتح . وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون فى الفلسفة ولم
يقطعوا فيها بعد شوطا يستحق الذكر ، فصمم على أن يشكفل هو بسد
هذه الثغرة فألف هذه الرسالة . وقد أردنا أن نبسط أمامك صورة
من نقد هذا الفيلسوف الذى لا يقل عن نقد المحدثين فنقلنا لك هنا
نص عبارته على طولها ، لتتأمل فيها نظرة المتأمل ، وإليك هذا النص :

ه والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى
أحدهما هو أن تبغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر ، وهذا
— أكرمك الله بولايته — شئ يحتمل أن يوضع فى الكتب ويتصرف
فيه بالعبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما فى هذا
الصقع الذى نحن فيه ، لأنه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير منه إلا
الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشئ منه لم يكلم الناس به إلا رمزا ، فإن
الملة الخفيفة والشريرة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه
ولا تظن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبي

نصر ، وفي كتابه الشفاء ، تقي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن
أحدًا من أهل الأندلس كتب فيه شيئًا فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ
بالأندلس من أهل الفطرة الفاتحة قبل شروع علم المنطق والفلسفة فيها
قطعوا أعمارهم بعلوم التماثيل وبلغوا فيها مبلغًا رفيعًا ولم يتقدموا على أكثر
من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق
فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم قول من قال :

برح بي أن علم الوري اثنان ما إن فهمما مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحقق منهم نظرا وأقرب إلى
الحقيقة ، ولم يكن فيهم أنقف ذهنا ، ولا أصح نظرا ، ولا أصدق رواية
من أبي بكر بن الصائغ ، غير أنه شغله الدنيا حتى احترمته المنية قبل
ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته ، وأكثر ما يوجد له من التأليف
إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه في النفس ، وتدير
المتوحد ، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي
كتب وجيزة ورسائل مختلفة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن
المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاء
بيننا إلا بعد عمر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عباراته في بعض
المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها .
فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ولم نلق شخصه . وأما من

كان معاصرا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفا . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال . أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره . (١)

نقد ابن طفيل بعد هذا ، القاراني فرماه بأنه مضطرب متناقض في مسألة خلود النفس ، وأنه يميل إلى القول بفنائها ، وأن هذا الرأي لو دافع بين أفراد الأمة لسوّى الناس بين الفضيلة والرياسة والخير والشر وفسدت الحال وساء المآل . وقد أسلفنا مناقشة هذا الرأي حين عرضنا لفلسفة القاراني فارجع إليه . وبعد أن انتهى من نقد القاراني حمل على أبي حامد الغزالي فرماه بالتلون والذبذبة بين الخاصة والعامة يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء ، ولا يتحرج أن يذكر ذلك في كتبه وأن يبرره بأنه هو الحكمة التي تقي الفيلسوف من التعرض لأذى الجمهور . ولم يلق ابن طفيل مثالية التي وجهها إلى الغزالي على عوانها . بل استدل عليها بما ورد في كتابي . المنقذ والميزان وغيرهما من كتبه . وإليك عبارته في هذا النقد :

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحلفها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب الميزان

(١) أنظر صفحتي ٧٠٦ من رسالة ، حتى ابن يفظان ، لابن طفيل .

إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال في كتاب
المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ،
وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا
النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا
الفعل في آخر كتابه ميزان العمل ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة
أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون بحسب ما
يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه
لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك : ولو لم
يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك
نفعاً ، فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر
بقى في العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل ، (١)
بدأ ابن طفيل بعد فراغه من المقدمة في الرواية نفسها ، فأوجد
لنا . حي ابن يقظان ، من غير أب ولا أم ، أو من إحدى الأشجار
التي تثمر أطفالاً ، أو من سيدة ضن بها شقيقها عن أن يزوجها من
غير كف ، فأحببت شاباً يدعى يقظان ، وتزوجت منه سرّاً ، فكان
حي مرة هذا الزواج ، ولكن السيدة خشيت بطش شقيقها فوضعت
الطفل في صندوق ثم ألقت في البحر فكدفت به الأمواج إلى جزيرة

(١) راجع صفحة ٨ من الرسالة المذكورة .

غير مأهولة عند خط الاستواء (١) وهناك سافت إليه الأقدار ظلية كانت قد فقدت ولدها فسمعتة يصرخ فحنت عليه وأخذت ترضعه حتى شب ونضح بين الوحوش ، وفي تلك الجزيرة أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة التي تبدأ بإدراك الحسيات ثم تنتقل منها إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها ، وهذا الرأي يتناسب بلا ريب مع حالة الطفل الساذج الناشئ في جزيرة موحشة ولكنه أيضاً متأثر برأى أرسطو الذي يتخذ الطبيعة وسيلة إلى إدراك ما وراء الطبيعة ، ويستخدم المحسّات في فهم المعقولات .

كانت الإدراكات الأولى لهذا الطفل إذاً مقصورة على المحسّات التي تحوّلته ثم تدرج الى إدراك القوى التي تؤثر في هذه المحسّات تأثيراً يغيّر الاحساس بها . وإيضاح هذا أنه أدرك أولاً أن هذا الشيء حار مثلاً ثم تدرج من ذلك الى إدراك الحرارة التي اشتمل عليها فصار حاراً ، وما هو المؤثر الذي أودع الحرارة في الحار ، أو سيرها من القوة إلى الفعل ثم تتبع هذا المؤثر فأدرك أنه شيء في الأجسام له معنى الجسمية ، ومعنى آخر يغيّره فأهمل الأول وتعقب الثاني فألقى أن له آثاراً زائدة عن آثار الأول .

(١) تعدد ابن طفيل أن يضع بطل روايته في جزيرة عند خط الاستواء ، لأنها هي المنطقة المعتدلة في رأيه حتى لا يخضع الطفل لآثار الاضطرابات الجوية ، ولكن العلم الحديث أثبت أن منطقة خط الاستواء ليست كما فهم هذا الفيلسوف .

وبعد هذه المرحلة انتقل إلى أخرى أرق من الأولى فأدرك أن الكائنات كلها وحدة من جهة ، ومتعددة من جهة أخرى ، وأن وحدتها ناشئة من جوهرها الذي لا يختلف ، أما تعددها فناشئة من الأعراض المتعاقبة على هذا الجوهر . وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحد الثابت ، والأعراض المتعددة المتغيرة ، فأنتجت هذه المحاولة اهتمامه إلى أن كل كائن مؤلف من هبولى ثابتة وصورة حائلة ، وعندما أدرك الهبولى والصورة والفرق بينهما ، وأدرك أن بعض الكائنات يشترك مع البعض الآخر في صورة أو صورتين ويختلف معه في ثالثة أو رابعة ، وأن لهذه الصورة الزائدة في الكائن آثاراً لا توجد فيما لا يشتمل عليها من الكائنات .

لما بلغ إلى هذه المراتبة من التفكير وصل إلى عتبة العالم الروحاني على حد تعبيرهم ثم جعل يتأمل ، فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك له ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترب به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية ، فاطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثاني وهو الذي يعبر عنه بالنفس ، قدشوق إلى التحقق به ، فالتزم الفسكرة فيه وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام ، بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص وينفصل بها بعضها عن بعض ،

فتتبع ذلك وحصره في نفسه ، فرأى أن جملة الأجسام تشترك في صور تصدر عنها الأفعال ، ورأى فريقاً من تلك الجملة مع مشاركتها في تلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى تصدر عنها أفعال خاصة به ورأى طائفة من ذلك الفريق مع مشاركتها له في الصورة الأولى ، والثانية يزيد عنه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال خاصة بها . (١)

وعلى أثر ذلك فكر حتى في تعاقب هذه الصور على الجواهر الأرضية ، فأدرك أنها لا بد لها من مؤثر ، لأن كل نتيجة يجب أن تكون ناشئة عن منتج ، فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث ، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم إنه تتبع الصور التي كان عليها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل (٢) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفع بصره الى السماء فرأى أجراماً سماوية عظيمة تتحرك وتتغير فأمن بأن لها هي الأخرى محركات تؤثر فيها ، وأن هذه المحركات مرتبطة ببعضها ارتباطاً يؤلف منها وحدة ثابتة ، ثم تدرج من ذلك إلى أن العالم كله وحدة . ولا جرم أن القول بالوحدة هو من آثار الأفلاطونية الحديثة على ابن طفيل .

فكر بعد ذلك في هذه المحركات فرأى أنها لا بد لها من مؤثر أول

(١) انظر صفحتي ٣٠ و ٣١ من رسالة حتى ابن يقطين لابن طفيل .

(٢) راجع صفحة ٣٤ من الرسالة المذكورة .

وأن هذا المؤثر بسيط الذات ، أى أنه ليس له صفات ، وإنما هو عالم بذاته ، قادر بذاته كما هو رأى جميع أسلافه من الفلاسفة . أما صفات الايجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائدا على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائدا على ذاته ، بل هو هو ، فرأى أن التشبيه به فى صفة الايجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئا من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك (1) .

بعد أن وصل حى إلى هذا التفكير نشأت أمامه مشكلة أخرى هى أعقد من جميع المشاكل التى تقدمتها ، وهى مشكلة أزلية العالم وحدوثه ، فلم يسع هذا الشاب المنقطع عن كل المؤثرات الدنيوية والاجتماعية التى يحرف تيارها الناشئين عادة فيفقدوا استقلالهم فى الرأى إلا أن ينظر فى هذه المشكلة نظرا حرا بعيدا عن كل اعتبار ، فلما نظر فى العالم نظرة تأمل أيقن أنه أزلى ، وأنه ليس متأخرا عن مبدعه إلا بالرتبة والذات لا بالزمان . فاذأ ، العالم كله بما فيه من السماوات والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحته فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى

(1) انظر صفحة ٥٤ من رسالة حى ابن يقطين لابن طفيل .

قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معا ، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان (١) .

ونحسب أنه لا يخفى على الباحث أن فلاسفة الاسلام جميعا قد تبعوا فلاسفة الاغريق ولا سيما أرسطو في القول بأزلية العالم ، فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث في هذه التبعة .

وكما تبع هؤلاء الفلاسفة أرسطو في القول بالأزلية ، تبعوه في القول بالأبدية ، وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى ، وارتباط العالم العقلى بالبارى ارتباطا يحتمل العالمين ومبدعهما كلا واحدا لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتباط به فناء الباقي ، وهو في هذا يقول : « وإنما ارتباطهما وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو أولها ومبدؤها ، وسببها ودودجدها ، وهو يعطيها الدوام ، ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها ، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام ، فانها هي مبادئها كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو ، لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط ببعضه ببعض . والعالم

(١) راجع صفحة ١١ من الرسالة المذكورة .

المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي شبيه الظل له ، والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه ، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو تابع للعالم الإلهي ، وإنما فسادُه أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطلق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تصوير الجبال كالعهن ، والناس كالفرأش وتسكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (١) .

تأمل حتى بعد ذلك فأدرك أن هذا الكائن الأعلى ليس جسماً ولا في جسم ، وأن عقله حين يتأمل في جمال الصنعة ينعطف بطبعه نحو خيرية الصانع وكأله ، وأن هذا الانعطاف من جانب العقل نحو هذا الموجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه ليس مادة ولم يولد ولن يفنى ، وكل ما هنالك أنه اتصل بالمادة فحصل له من هذا الاتصال اضطراب ، ولكي يتخلص من هذا الاضطراب يجب عليه أن يقوم بمجهود في سبيل هذا التحرر الذي هو "قرب" من الموجود الأعلى ، و"بعد" عن ظلام المادة والذي لا ينال الشخص من السعادة أو من الألم إلا بمقدار اختلافه كثرة وقلة ، فإذا فاز من الدنيا بمعرفة الموجود الأعلى وبدوام التفكير فيه ، تحققت له في الحياة الأخرى سعادة الاتصال به ، وإذا لم يعرفه في الدنيا لم يكن له شأن في الحياة الآخرة ، وإذا عرفه وأعرض عنه حتى مات وهو على هذه الحالة ، حرم لذة

(١) ارجع إلى صفحتي ٦٠ و ٦١ من المصدر السابق .

الاتصال به في الآخرة ، فذاق بهذا الحرمان أقصى ألوان العذاب . . .
فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا
الادراك ، فانه إذا طرح البدن بالموت ، فاما أن يكون قبل ذلك في
مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا
اتصل به ولا سمع عنه ، فهذا إذا فارق البدن لا يتصل بذلك الموجود
ولا يتألم لفقده وإما أن يكون قبل ذلك في مدة
تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال
والعظمة والسلطان والقدرة إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته
منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى
في عذاب طويل وآلام لانهاية لها ، فاما أن يتخلص من تلك الآلام
بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك ، وإما أن يبقى في
آلامه بقاء سرمديا بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته
الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن
يفارق البدن وأقبل بكلية عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه
وبهائه ولم يمرض عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الاقبال
والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن ، بقي في لذة لانهاية لها وغبطة
وسرور وفي فرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب
الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من السكدر والشوائب ، ويزول عنه
ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي بالاضافة

إلى تلك الحال آلام وشور وعوائق (١) .

من هذه العبارات يتبين جلياً أن الحشر عند ابن طفيل هو للأرواح وحدها ، وأن النعيم هو لذة الاتصال بالباري ، والعذاب هو شقاء الحرمان منه . ولما كان الإنسان يشبه أنواع الكائنات الثلاثة : العليا والوسطى والدنيا ، أو الباري والأفلاك والكائنات الأرضية من بعض الوجوه ، فمن الطبيعي أن تتماثل أفعاله أفعالها . فإذا هوى إلى حضيض الشهوات ، ماثلت أفعاله وصفاته أفعال الهائم وصفاتها . وإذا حاول السمو شيئاً فشيئاً ماثلت أفعاله أفعال الموجود الأوحد .

وعلى أثر اقتناعه حتى ، بهذه الفكرة بدأ يتخلص من المحسوسات والخيال ويلقى بنفسه في عالم الفكر الخالص ، وبهذا يعتقد أنه امتزج بالسكان الأعلى وبأن العالم كله لا يفهم منه شيء بعيداً عن هذا الاتحاد وهذا هو رأى الأفلاطونية الحديثة في الإدراك بوساطة الغيوبة الناشئة من الاتحاد . غير أن هذا الاتحاد لا يتيسر إلا بالنسك ، والنسك لا يتم إلا بالحرمان من أكل الحيوانات ، وبالأقلال من أكل النباتات . ولا شك أن هذا أحد آثار الفيثاغورية على ابن طفيل .

ومن العجيب أن ابن طفيل قد انتهى في كتابه هذا إلى أن النتيجة التي حصل عليها حتى ابن يقظان بوساطة الفكر الخالص بعد تأمل استغرق خمسين سنة هي نفس النتيجة التي قررتها الديانات ، إذ يروى

(١) أنظر صفحة ٤٤ من رسالة حتى ابن يقظان ، لابن طفيل .

لنا أن بطله قد التقي ببطل آخر وصل إلى نفس هذه النتيجة بوساطة الدين ، وهذه هي نفس الظاهرة العجيبة التي لاحظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين في الشرق والغرب ، وهي ظاهرة التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات أنهما إن بدأ مختلفين فسيقتبان حتما عند الغاية الأخيرة وهي الحق .

بعد أن استطاع ، حتى ، التفاهم مع صاحبه المتدين في آرائهما انفقنا على أن يرتحلا إلى الجزيرة الأخرى المأهولة ، ليرشدا أهلهما إلى الحق الذي وصلا إليه ففعلا ، ولسكن محاورتهما ذهبت عبثا ، إذ لم يتمكننا من هداية الجماهير لعدم استعدادها لقبول الحكمة التي يهتدى إليها الخاصة بسهولة ، سواء أكان ذلك عن طريق الفكر المحض الناشئ عن تمرکز الفرد في ذاته كما وقع لحى ، أم عن طريق الاسترشاد بالدين كما حدث لأسال . وهذه هي عظمى غايات ابن طفيل من رسالته كما أسلفنا .

تلك هي محتويات هذا الكتاب ، وهي خلاصة مذهب مؤلفه في الفلسفة وفي كيفية الوصول إلى المعرفة الصحيحة ، وقد أحدث هذا الكتاب في عالم الفكر ضجيجا عظيما ، ففي البيئات العربية كان مصدرا هاما لنظرية التوحيد التي بدأها ابن باجة ونماها ابن طفيل ، وفي البيئات الأوروبية فاز هذا الكتاب أيضا بحظ عظيم من الاهتمام ، فترجمه إلى العبرية موسى الناربوني في منتصف القرن الرابع عشر ، وترجمه إلى اللاتينية « بوكوك » الانجليزي ونشره في « أوكسفورد » مع النص

العربي في سنة ١٦٧١ ثم في سنة ١٧٠٠ . ثم ترجمت هذه الترجمة اللاتينية
إلى اللغة الانجليزية مرتين ، ثم ترجم النص العربي إلى الانجليزية أيضا
ونشر في سنة ١٧١١ . ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هي التي
يسرت للكاتب الانجليزي « دانييل دي فوييه » التأثر بخيال ابن طفيل
حتى يحاكي رسالة « حي ابن يقظان » فينشي . في سنة ١٧١٩ على غرارها
روايته الفخمة « رينسون كروزوييه » Robinson Crusoe التي
يشاهد فيها الباحث لوحة أمينة للرفق المنهجي والمواظف الأخلاقية
الملموسة في رواية ابن طفيل .

وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الهولندية في سنة ١٦٧٢ . وقد
ترجمه إلى الألمانية « بريقيوس » في سنة ١٧٢٦ ثم ترجمه إلى نفس اللغة
« ايشون » في سنة ١٧٨٣ .



ابن رشد Averroès

١ — شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، ولد في قرطبة في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦) بعد المسيح من أسرة ماجدة عالية الشأن توارث أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية في الدولة ، فكان أبوه قاضيا في قرطبة ورث القضاء عن جده ، وقد مكنته ثراء والده من أن يتلقى دراسة عالية في كثير من العلوم والفنون مثل الفقه وعلم الكلام والنحو والطب والموسيقى والفلك وبقية علوم الرياضة وما وراء الطبيعة حتى صار أعلم أهل عصره قاطبة بكل هذه العلوم .

وفي سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) قدمه ابن طفيل إلى الأمير أبي يعقوب بن عبد المؤمن الموحدي ، وقد روى لنا أحد تلاميذ ابن رشد قصة هذه التقديم فقال على لسان أستاذه ما يأتي :

حين مثل ابن رشد بين أيدي أمير المؤمنين (١) ألفاه مع ابن طفيل

(١) لم يكن هذا الأمير في ذلك العهد أميرا للمؤمنين لأنه لم يسعد على العرش إلا بعد وفاة والده في سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) ، وقد أعقب هذا الأمير : (أمير المؤمنين) في خطا كثير من العلماء الذين كتبوا عن ابن رشد . فليأمل .

فلما استقر بهم المجلس أخذ هذا الأخير يثني عليه وعلى أسرته ثناء يقول
ابن رشد : إنه لا يستحقه . وعلى أرذل ذلك وجه الأمير إليه هذا السؤال :
هل للسما مبدأ أو هي أزلية ؟ ، فارتاع ابن رشد من هذا السؤال
وأحس بحروجه موقفه وخشى أن تجاب الاجابة عليه بسخط الأمير
فاستعمل أسلوب الحكيم وأخذ يتصيد المبررات للفرار من الجواب
فلما شعر الأمير بارتباك التفت إلى ابن طفيل وأخذ يتحدث عن
هذه المشكلة ، فذكر فيها آراء أفلاطون وأرسطو وبعض الفلاسفة
الآخرين ، وسرد الاعتراضات التي وجهها المتكلمون إلى هذه
الآراء ، وقد دل حديثه على عمق وسعة اطلاع وقوة ذاكرة أدهشت
ابن رشد وملاوته إعجاباً بهذا الأمير العالم ، وعند ذلك عاد إليه هدوءه
وأحس بأنه في مجلس علم لافي بمجلس طغيان ، فسأله في الحديث بهيئة
جديرة بعلمه وذكائه ، ولما استأذن في الانصراف ، غمره الأمير بعطاياها
ونعمه ففتح مبالغاً من المال وجواداً وحلة شرف فاخرة فشجعه
ذلك على التبحر في الفلسفة .

ولما رأى نبوغه وشهاد عبقرية رغب في أن يتففع به العلم
في زمانه فصرح أمام ابن طفيل بأنه في حاجة إلى فيلسوف ذكي يشرح
كتب أرسطو ويوضح مرامها ، فاعتذر ابن طفيل عن هذه المهمة
بأن لديه من مشاغل حياته ما يمنعه من مزاولتها ثم ذكر أمامه ابن رشد
بخير وأثنى على عبقرية وأنباه بأنه قين بتحقيق إرادته ، ولما خلا

بابن رشد أبلغه أمنية الأمير ، وطلب إليه أن ينزل عند رغبته فأجاب
سؤاله وكان عند ظنه به ، فأخذ يصول ويحول في كتب أرسطو فألقى على
ظلمتها الحالكة شعاعا قويا من نور ذكائه الوقاد ، وعلمه الفياض ، وآرائه
اليقينية الثابتة حتى كشف غامضها ، وأوضح مبهمها ، وجعلها في
متناول ذهن كل من له إلمام بالحكمة بعد أن كانت مقصورة على الخاصة
والممتازين ولا يفهمها إلا من انقطع لها . وآية ذلك الغموض
أن ابن سينا نفسه كان قد يئس مما وراء الطبيعة لظلمته وتعقده ، ولولا
كتاب الفارابي لا انصرف عن الفلسفة كل الانصراف .

وقد عرف كل من أتوا بعد ابن رشد من الفلاسفة فضله على
فلسفة أرسطو وأيقنوا بأنه لولاه لما انتفع بها إلا الأقلون من الخاصة
وفي هذا يقول أحد فلاسفة أوروبا : « ألقى أرسطو على كتاب الكون
نظرة صائبة ففسره وشرح غامضه ثم ألقى ابن رشد على كتب أرسطو
نظرة صائبة ففسرها وشرح غامضها » .

وفي سنة ٥٦٥ هـ عين قاضيا في إشبيلية . وفي سنة ٥٦٧ هـ عين قاضيا
في قرطبة ، وقد كتب في هذا العصر كثيرا من مؤلفاته رغم مشاغله .
وفي سنة ٥٧٨ هـ ارتحل إلى مراکش حيث عين طبييا للخليفة أبي يعقوب
بدلا من ابن طفيل الذي صار مسنا ثم لم يلبث هذا الخليفة أن عينه
قاضيا القضاة في قرطبة .

ولما ولي العرش الخليفة أبو يوسف المنصور كان ابن رشد قد انقطع

لدراسة الفلسفة ووقف نفسه على بحوث الحكمة وأفرغ جهده في توجيه فلسفة أرسطو وتعليلها وإعلاء شأنها . وكان هذا الخليفة قد خالف نهج سالفه فهاجر الفلسفة ومال إلى التصوف وجعل حوله بطانة من شيوخ الطرق الذين لقحوا رأسه بما أحسنه على ابن رشد وبفضله فيه . ومن سوء حظ هذا الفيلسوف أن جماعة من أعدائه قد اندسوا بين هؤلاء المتصوفين وأخذوا يكيدون له من وراء ستار الدين حتى إذا استحكم العداء في نفس الخليفة أمر بالقبض على ابن رشد وتلاميذه المخلصين له ، بنى بهم وحوكموا أمام مجلس علني ، ولم يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم ، وأسفرت المحاكمة عن نفهم فنفوا إلى « أليسانا » .

وقد انتهز خصومه هذه الفرصة وشنعوا عليه فأذاعوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود ، غير أن هذا الثاني لم يدم طويلا ، إذ لم يلبث جماعة من أعيان إشبيلية أن شهدوا بأن ما نسب إليه غير صحيح ، فندم الخليفة على ما فرط منه وأعاده وتلاميذه إلى بلادهم معززين بموفوري السكراة بعد سنة واحدة من نفهم . وفي سنة ٥٩٥ هـ — ١١٩٨ م خبا كوكب حياة ابن رشد بعد أن ظل يتلأل في سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضاه في عالم التفكير والتأليف ، وكانت سنة اثنتين وسبعين سنة .

(٢) منشور حظر الفلسفة

على أثر أمر الخليفة أبي يوسف بنقي ابن رشد إلى « أليسانا »

وباحراق كتيبه أذاع منشوراً شديداً من إنشاء عبد الله بن عباس شهيراً فيه بالفلاسفة (١) وحذر الشعب من كتب الفلسفة وحرم على الناس الاشتغال بها ، وهاك نصه :

« قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام ، وأفرسهم عوامهم بشقوق عليهم في الأفهام حيث لا داعي يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم غلادوا في العالم صفحاً ماله من خلاق مسودة المعاني والأوراق ، بعدد ما من الشريعة بعد المشرقين ، وتبينها تبين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشبعون في القضية الواحدة فرقا ، ويسيرونها شوا كل وطرقا ، ذلكم بأن الله خلقهم للنار ، ويعمل أهل النار يعملون ، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ، ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ، لأن الكتابي يجتهد في ضلال ، ويجد في كلال ، وهؤلاء جاهدتم التمهيل ، وقصصاراهم التويه والتخييل ، دبت عقاربهم في الأفاق برهة من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان

(١) فلاسفة الاقدمين خصوصاً الاغريق .

الدهر قد دنا لهم على شدة حروبهم ، وعفا عنهم سنين على كثرة ذنوبهم
 وما أملى لهم إلا إيزدادوا إثمًا ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله
 إلا هو وسع كل شيء علما ، وما زلنا وصل الله كرامتكم نذكركم على
 مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه
 ويدنيهم ، فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعثهم
 على كتب مسطورة في الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال
 ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ، لبس
 منها الايمان بالظلم . وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم مزلة
 للاقدام ، ووجه يدب في باطن الاسلام ، أسياف أهل الصليب دونها
 مغلوله ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلوله ، فانهم يوافقون الأمة في ظاهرهم
 وزهرهم ولسانهم ، ويخالفونها بباطنهم وغيبهم وبهتانهم ، فلما وقفنا منهم
 على ما هو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين
 نبذناهم في الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من القواة
 وأبغضناهم في الله ، كما أنا نحب المؤمنين في الله وقلنا : ألهم دينك هو
 الحق اليقين ، وعبادك هم الموصوفون بالحقين . وهؤلاء قد صدقوا عن
 آياتك ، وعجيت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك ، فباعد أسفارهم ، وألحق
 بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم ، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين
 الاجام بالسيف في مجال أسنتهم ، والايقظ بحده من غفلتهم وسنتهم ،
 ولكنهم وقفوا في موقف الخزي والهون ، ثم طردوا عن رحمة الله

ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون . فاحذروا وفقكم الله
هذه الشرذمة على الايمان حذرکم من السموم السارية في الابدان ،
ومن عثر له على كتاب من كتبهم ، فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه ،
وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . ومتى دثر منهم على مُجِدِّ في
غلوائه ، عَسِمَ عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل فيه بالشقيف
والتعريف . ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالككم من دون
الله من أولياء ثم لا تتصرون . أولئك الذين حبطت أعمالهم . أولئك
الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما
كانوا يعملون . والله تعالى يظهر من دنس الملحدين أصقاعكم ، ويكتب
في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم ، انه منعم كريم . . (١)
هذا هو المنشور الذي أمر ذلك الخليفة الغر بإذاعته في بلاد
الأندلس والمغرب فكان له أسوأ الأثر في الحياة الفكرية العربية
كما كان نقطة سوداء في صفحات تاريخ ملوك المسلمين شهدت على
بعضهم باضطهاد العلم والفلسفة وأنزلته فيما بعد إلى حضيض الظلمة
والمتسفين من المسيحيين وإن لم يكن قد ماثلهم في القتل والتعذيب .
(٣) آراء مختلفة حول ابن رشد

تناول ابن رشد كثير من عاصروه وأتوا بعده من الكتاب بأقلام

(١) أنظر النصوص العربية صفحة ٤٤٠ وما بعدها من كتاب . ابن رشد والمذهب
الرشدی ، لريتان .

تختلف حبا وبغضا ورقة واحدة باختلاف ميول أصحابها ونزعاتهم وعقلياتهم وثقافتهم . ونحن نحب أن نورد لك هنا نماذج من هذه الأساليب لنقفك على مختلف الآراء في هذا الحكيم الجليل . وهاك هذه النماذج :

(١) قال ابن الأبار في معرض حديثه عن حياة ابن رشد مانصه :
« وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك ولم يفتش بالآندلس مثله كالا وعلميا وفضلا ، وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخضهم جناحا ، عني بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وإسلة بنائه على أهله ، وأنه سوّد فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحو من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره ، وكان يفرع إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الأعراب والآداب . حكى عنه أبو القاسم بن الطليسان أنه كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبي ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد ، وله تصانيف جليلة الفائدة ، منها كتاب « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » في الفقه أعطى فيه أسباب الخلاف ، وعلل فوجه فأفاد وأمتع به ، ولا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا . وكتاب « الكليات » في الطب ، ومختصر المستصفى في الأصول ، وكتابه بالعربية الذي سماه بالضروري ، وغير

ذلك . وولى قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث فخدمت سيرته ،
وتأملت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع
مال ، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس
عامة . وقد حدث وسمع منه أبو محمد بن حوط الله ، وأبو الحسن سهل
ابن مالك ، وأبو الربيع بن سالم ، وأبو بكر بن جهور ، وأبو القاسم
ابن العليسان وغيرهم . وامتحن بآخرة من عمره فاعتقله السلطان
وأهانته ثم عاد فيه إلى أجل رأيه واستدعاه إلى حاضرة مراکش ،
فتوفي بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة
قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه ، ودفن بخارجها ، ثم سيق
إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله (١)

(٢) قال محمد بن عبد الكبير

« إن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت أراه
يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه
قلعة إلا واحدة ، وهي عظمى الفلوات ، وذلك حين شاع في المشرق
والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحا عاتية تهب في يوم كذا وكذا في
تلك المدة تهلك الناس واستفاد ذلك حتى اشتد جزع الناس واتخذوا
منه الغيران والاتفاق تحت الأرض توقيا لهذه الرياح ، ولما انتشر

(١) أنظر النصوص العربية صفحة ٤٤٣ وما بعدها من كتابي « ابن رشد والذهب
الرشي » لربان .

الحديث بها وطبق البلاد استدعى وإلى قرطبة إذ ذاك طلبتها
 وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد وهو القاضى بومئذ ، وابن بندود ،
 فلما انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه
 الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب ، وكنت حاضرا فقلت
 في أثناء المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح ، فمضى ثمانية الريح التى أهلك
 الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكا ، فأنبرى إلى
 ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقا ،
 فكيف سبب هلاكهم ١٩ . فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه
 الزلة التى لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به
 آيات القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (١) .

(٣) قال الحاج أبو الحسين بن جبير فيه وفي نكته :

الآن قد أيقن ابن رشد أن توالف نفسه توالف

يا ظالما نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

وله فيه :

لم تلزم الرشيد يا ابن رشد لما علا في الزمان جدك (٢)

وكنت في الدين ذاريا ما هكذا كان فيه جدك (٣)

وقال فيه مخاطبا الخليفة :

خليفة الله أنت حقا فارق من السعد خير مرقا

(١) انظر التصريح العمري صفحة ٤٤٣ وما بعدها من كتاب د ابن رشد والمذهب

الرشدى ، (٢) رينان . (٣) الجد هو الخط . (٤) الجد هو أبي الآب .

حيم الدين من عداه وكل من رام فيه فنقا
 أطلعك الله سر قوم شقوا العى بالنفاق شقا
 تفلسفوا وادعوا علوما صاحبها في الميعاد يشقى
 واحتقروا الشرع وازدروا سفاهة منهم وحمقا
 أوسعتهم لعنة وخزيا وقلت : بُعدا لهم وحمقا
 فابق لدين الاله كهما فانه ما بقيت يبق (١)

ب — مؤلفاته

كانت مؤلفات ابن رشد مكتبة كاملة ، فقد كتب كثيرا في الفلسفة
 بأقسامها : أى فيما وراء الطبيعة والرياضة بأنواعها والطب وما
 يتصل به من العلوم الطبيعية . وفي الأصول وعلم الكلام والفقه
 والحديث والنحو . وهاك أهم هذه المؤلفات :

(١) في الفلسفة القنية

تنقسم مؤلفاته في الفلسفة إلى قسمين : قسم ألفه ابتداء ، وقسم
 لخص أو شرح فيه بعض مطولات أرسطو وغيره من فلاسفة
 الاغريق والاسلام . وأهم هذه الكتب ما يلى :

منتجاته الشخصية

(١) دتهافت التهافت . (٢) فصل المقال فيما بين الحكمة

(١) أنظر التصويع العربية صفحة ٤٤٥ وما بعدها من الكتاب العالف المذكور .

والشريعة من الاتصال . . (٣) « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة » . (٤) « سعادة النفس » . (٥ و ٦) « رسالتان عن العقل المفارق » . (٧) « مقدمة في الفلسفة ، عالج فيها اثني عشر موضوعا هاما . وتوجد في مكتبة الاسكوريال » . (٨) « الضروري في المنطق » . (٩) « نقد نظرية ابن سينا عن الممكن لذاته والممكن لغيره » . (١٠) « رسالة في نظرية تعلق علم الله أو عدم تعلقه بالجزئيات » . (١١) « رسالة في الوجود الأزلي والوجود المؤقت » . (١٢) « رسالة في العقل والمعقول » . (١٣) « رسالة في القضايا الشرطية » .

أما القسم الثاني فأكثره الغالبة تلخيصات أو شروح لأرسطو والبقية الباقية منه هي لأفلاطون أو لفرفيوس أو للفارابي أو لابن باجة أو غيرهم . وهالك أهم هذه الكتب :

من مؤلفات أرسطو

(١) « تلخيص السماع الطبيعي » . (٢) « تلخيص السماء والعالم » . (٣) « تلخيص السكون والفساد » . (٤) « تلخيص الآثار العلوية » . (٥) « تلخيص كتاب النفس » . (٦) تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان » . (٧) « تلخيص الحس والمحسوس » . (٨) « تلخيص ما بعد الطبيعة » . (٩) « تلخيص كتاب الأخلاق » . (١٠) « تلخيص المنطق » . (١١) « شرح السماع الطبيعي » . (١٢) « شرح كتاب النفس »

(١٣) « شرح كتاب البرهان » . (١٤) « شرح كتاب السماء والعالم » .
 (١٥) « شرح ما بعد الطبيعة » . (١٦) « شرح كتاب القياس » .
 وتنقسم شروحه لكتب أرسطو إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول
 هو الذي يفصل فيه عباراته عن عبارات المعلم الأول فصلا واضحا ،
 ويصدرها دائما بكلمة قال . والقسم الثاني هو الذي يبدأ فقراته بحمل
 مقتضبة من كتب أرسطو ثم يمزج بقية الفقرات بعباراته هو . والقسم
 الثالث هو الذي يعرض فيه آراء أرسطو بالمعنى « عبر آ عنها بالفاظ
 من عنده » .

شروح مختلفة

(١) « شرح جمهورية أفلاطون » ، وهو مذكور في قائمة مكتبة
 الاسكوريال ، ويوجد باللغتين : العبرية واللاتينية . (٢) « شرح
 ما بعد الطبيعة لنقولوش » . (٣) « شرح كتاب العقل لألكسندر
 الأفروديزي » . (٤) « شروح مختلفة لكتب الفارابي ، وعلى الأخص
 كتابه في المنطق » . (٥) شرح رسالة ابن باجة التي تعرض لامكان
 اتحاد النفس البشرية مع العقل المجرد ، وهي المعروفة برسالة « اتصال
 العقل بالانسان » :

(٢) في الفلك

(١) « مختصر الماجيست » . (٢) « كتاب في الأجرام السماوية »

(٣) « رؤية الجرم الثابت بأدوار » .

(٣) في الطب

(١) « تلخيص الاستقصات لجالينوس » . (٢) « تلخيص المزاج له » . (٣) « تلخيص القوى الطبيعية » . (٤) « تلخيص العلل والأعراض » . (٥) « تلخيص الأعضاء الآلئة » . (٦) « تلخيص كتاب الحيات له » . (٧) « تلخيص الجنس مقالات الأولى من كتاب الأدوية المفردة له » . (٨) « مقالة في الترياق » . (٩) « شرح أرجوزة ابن سينا في الطب » . (١٠) « مقالة في المزاج المعتدل » . (١١) « كلام على مسألة من العال والأعراض » .

(٤) في التوحيد والفقه والأصول

(١) « أجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الاسلام » . (٢) « كتاب نهاية المقصد وبداية المجتهد » . (٣) « إختصار المستصفي » . (٤) « كتاب المناهج في أصول الدين » . (٥) « شرح عقيدة الامام المهدي » .

ج — مذهبه

تمهيد

لم يكن في نية ابن رشد في أول اشتغاله بالفلسفة أن يكون له

مذهب فلسفي خاص ، لأن إعجابه بأرسطو كان قد بلغ حدا جعله يعتقد أنه المثل الأعلى للكمال ، وأن كل محاولة لانشاء مذهب فلسفي بعده ضرب من العبث وأن كل الذين حاولوا هذه المحاولة من بعده أخفقوا كل الاخفاق ، لأن الاله اختاره وخصه بالحكمة وحده ، وهو تأييدا لهذه العقيدة يقول في مقدمته لكتاب الطبيعة :

« إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكوماخوس أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة ، وواضع علوم المنطق والطبيعات وما وراء الطبيعة وتمامها . وقد قلت إنه واضعها ، لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر بازاء كتبه . وقلت إنه وتمامها ، لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أي مدة ألف وخمسمائة سنة لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه . ولا ريب في أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا . ولذلك كان القدماء يسمونه « أرسطو الالهى » . وقال في موضع آخر : « إننا نحمد الله حمدا كثيرا ، لأنه قدر الكمال لهذا الرجل (أرسطو) ووضع في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان . وربما كان البارئ مشيرا إليه بما قال في كتابه (القرآن) : قل إن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء » . وقال ابن رشد في موضع آخر : « إن برهان أرسطو هو الحق المبين . ويمكننا أن نقول إن العناية الالهية أرسلته إلينا لتعليمنا

ما يمكن عليه ، . وفي موضع آخر : « كان هذا الانسان قاعدة من قواعد الطبيعة ، ومثلا للسكال الذي في إمكانها الوصول إليه » .
لهذا اكتفى ابن رشد أول الامر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو وإيضاح مذهبه العويص .

غير أن نيته شيء والواقع الذي حدث شيء آخر ، لأن أرسطو لم يصل إلى فيلسوفنا إلا من خلال الأفلاطونية الحديثة والشرح الاسكندر بين من جهة ، ولأن كثيرا من جوانب مذهبه الحقيقي غامض معقد من جهة أخرى . وهذان السببان هما اللذان حمل ابن رشد على أن ينشئ مذهبا فلسفيا دون قصد منه ولا اختيار ، إذ أن آراءه في النظريات المعقدة من مذهب أرسطو خالفت جميع آراء الشراح الاسكندر بين ، فكان ذلك من جانبه ابتكارا رفعه إلى مصاف الفلاسفة المبتدعين . وهاك أهم هذه النواحي التي ابتكر فيها ما لم يدر للشرح القدماء بخلد :

(١) واجب الوجود ومعرفة بالنظر

لما كان الفلاسفة الذين تقدموا ابن رشد قد أجمعوا على أن الأداة الضرورية لمعرفة الباري ولفهم أسرار الكون — فضلا عن الحكم عليها — هي المنطق أو القانون العقلي الذي تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر ، فقد كان من الطبيعي أن يتابع هذا النهج فيقرر أن معرفة مبدع الكون عن طريق التقليد من خصائص العامة وأنه لا قيمة

لها لدى الصفوة الممتازة التي انتقها السماء لتكون موطن الحكمة أو لتؤدي رسالة كشف الحجب الكونية عما رواها من أنوار باهرة ، وأسرار ساحرة . ولا جرم أن هذا يقتضى طلب تلك المعرفة عن طريق النظر المحض ، وأن هذا النظر لا يتيسر إلا لمن درس أداته الضرورية وهي المنطق دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسة يقينية لا يتطرق إليها الارتياب وليس هذا لغضب ، بل انه أراد أن يخلع على النظر الفلسفي أحد نعوت القداسة فنحن إلى محاولة إثبات ان الشرع قد أوجبه واستدل على دعواه هذه بذكر آيات من القرآن تحث الانسان العاقل على التأمل في ملكوت السموات والأرض ليستنبط وجود مبدعه من النظر سموأ بعقله عن الايمان التقليدي الذي هو من شأن الجماهير ، وهو في هذا يقول :

« وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس ، وهو المسمى برهاناً . وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الأفضل أو الأمر الضروري

لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي ، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكل أنواعه ، وما منها قياس ، وما منها ليس بقياس ، وذلك لا يمكن أيضاً ، أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها . (١)

وما يستدعي الانتباه ، بل مما هو جدير بالتقدير في هذا الموقف هو صعود فيلسوفنا بالباحث على درجات سلم المعرفة في أناة وثؤدة ومروره بوسائلها الضرورية مروراً طبيعياً ليس فيه قفز ولا وثوب ، فيبدأ بإرشاد الباحث بدياً إلى التساؤل عن علم القياس هل سبق إليه الأولون أو لم يسبقوا ، فإن كانت الثانية وجب عليه أن يحاول ابتكاره لينصبه معياراً لبحوثنا ، وإن كانت الأولى قد لزمه التنقيب في كتب الأقدمين عن مبادئ ذلك العلم الهادي إلى الحق ، فإذا عثر عليها تأمل فيها حتى يصبح قادراً على الانتفاع بها في إمالة اللثام عن معميات الوجود دون أن تقف مخالفة أربابها له في العقيدة حجر عثرة في سبيل الاستفادة منها ، والاسترشاد بها ، ولكن ليس معنى هذا التلذذ على الأقدمين أنه يكون عبداً لهم ، بل إن لديه أتم أنواع الحرية في قبول

(١) أنظر صفحة ٣ من فصل المقال فيما بين الحكمة والتريعة من الاتصال لابن رشد .

ما يتبين أنه الحق ، وفي رفض ما ينم عن زيف أو بطلان ، وتلك هي
أحدث وسائل البحث ، وبها يكون ابن رشد قد سبق الباحثين
العصرين إلى المناهج الحديثة بأكثر من سبعة قرون وهذا الامتياز
البديع هو الذي يحملنا على ذكر عبارته في هذا مع ما قد يبدو في ذلك
من إطالة ، وإليك تلك العبارة :

« وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس الفقهي ، قَبِّينَا أنه
إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه
يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن نستعين في ذلك المتأخر
بالمقدم حتى تكمل المعرفة به ، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد
من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك كما أنه
عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس
الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك ، وإن كان غيرنا قد
فحص عن ذلك ، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله
من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك
في الملة ، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها
آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، وأعني
بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام .
وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس
العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا

إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ،
وإن كان فيه ما ليس بصواب نهينا عليه . (١)

الآن وبعد أن فرغ ابن رشد من تقرير أن النظر هو الوسيلة المثلث
لمعرفة الباري ، فقد أراد الترقى بالباحث إلى مرتبة أسمى من التي انتهى
منها ، ويحملها أن الشرع وسيلة إلى الغاية العليا وهي الحكمة التي هي الحق
والخير ، وأن الإيمان بغير هذه العقيدة ضرب من الجهل أو من
الضلال ، وهو يشير إلى هذا فيقول :

« وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل
الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه
وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروية
والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال
التي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي . (٢)
وإذا ، فقد بان من كل هذا أن الغاية التي ترمى إليها جميع الشرائع ،
ويرنو إليها العقل البشري في شوق وشغف ، ويهدف إليها الفلاسفة
من بحوثهم المستفيضة ، ومجهوداتهم المتواصلة هي غاية واحدة ، وهي
معرفة السر الاسمي لهذا الوجود وما ينبثق عنه من أسرار ثانوية ، ولما
كانت الأدلة التي أسلفها الحكماء من الاغريق وفلاسفة الاسلام

(١) راجع صفحتي ٤٥٥ من الكتاب المذكور .

(٢) راجع إلى صفحتي ١٩ و ١٨ من المرجع السابق .

الشرقيين قد اشتملت على القدر الكافي لاثبات وجوب وجود البارى ووحدانيته وكاله ، وسموه عن الند والشيئه والقسم والتألف والحيزيات والزمان والمكان والكيف والانحصار والتشخص والتحدد وما إلى ذلك مما يتنافى مع مقام الألوهية الحققة التى تقتضى أرفع مراتب التنزيه ولما كانت أدلة ابن رشد على هذا كله لا تكاد تعدو ما أتى به أولئك الأعلام فى هذا الصدد فقد اعتبرناها غير مبتكرة ، ولهذا رأينا الاغضاء عنها هنا اكتفاء بما سبقها من منتجات أسلافه وركزنا اهتمامنا فى معضلات علم البارى بالجزئيات ونشوء العالم أو صدوره عنه ، وكيفية حلول العقل الإيجابى فى الإنسان ، وعملية التعقل ، وما إلى ذلك مما بدا فيه تجديد ابن رشد ناصعاً جلياً ، واليك هذه المعضلات :

(٢) معضلة علم البارى بالجزئيات

من المعلوم أن أرسطو قد انفى عن المحرك الأول علم ما فى هذا العالم الأرضى من أحداث حائلة ، وظواهر متغيرة وجزئيات ناقصة ، وأشخاص كائنة فاسدة ، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض ، بل هو فوق قلة العقول المجردة ، وهذا يقتضى أن يكون موضوع علمه أسمى المعلومات ، ليلتئم العالم مع المعلوم ، ولما لم يوجد معلوم يوازى ذاته فى السمو ، فقد لزم أن تكون هذه الذات - وهى أسمى الموجودات -

موضوعا للأسمى العقول ، فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته .
هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أنه لما كان المعلوم علة للعلم ، فقد
اقتضى — لو علم المحرك الأول بالأحداث الأرضية — أن تكون
تلك الأحداث علة لعلمه ، وبالتالي لاقتصر الى عالم السكون والفساد في
في بعض شؤونه . وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية
وفي هذا يقول أرسطو :

« لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى
رتبة منه في الوجود ، كيف يعلم من هو منزله عن كدر المادة ما في
العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير
أن ينقص من صفاته شيء ثم لو قلنا إن له علما بالأشياء الخارجة عن
ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون عالماً إلا
بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي يكون
عالماً ، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات
الاله ، ان المادة هي الامكان ، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء
الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة
عن الامكان . فالأولى أن يقال : إنه ليس للاله علم بغيره ، فالواحد
البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو إذاً علم وعالم ومعلوم
من ذاته . فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر
الوجوه ، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور

إلا العلم بالكمال (١)

فلما جاء ابن سينا وأيقن أن الذي حمل أرسطو على القول بهذا الرأي هو إفراطه في تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص عالم الحس أقر هذا المبدأ وزاده إيضاحاً وتأيداً وتوسع في تعليلاته وأدله ، فأبان كيف أن طبيعة المُدْرَكَات الحسية تقتضي مُدْرَكَات تلائمها في طبيعتها وتشترك معها في المحدودية والجهة والانتصار عما تنزه عنه الباري ، وأوضح كذلك عملية انطباع المعلومات في عقل العالم واقتضاءها قابلية الذات الأقدس لهذا الانطباع ، ثم شرح نظرية تغير المعارف الجزئية واستلزام ذلك ضرورة تغير العلم ثم تغير العالم إلى غير ذلك مما أفاض الشيخ الرئيس في بسطه ورددنا عليه في موضعه مفنديين (٢) ما ذهب إليه من آراء .

جاء بعد ذلك أبو حامد الغزالي فرمى فلاسفة الإسلام بالكفر من أجل هذه النظرية ونظريتين أخريين ، هما أزلية العالم ، وحشر الأرواح دون الأجساد ، فلما اطلع ابن رشد على هذه المعركة الحامية الوطيس انتفع بما دار فيها من أخذ ورد ، وتمحيص وتحليل وتوجيه وتعليل ، وتخطى وتصويب ، وأخيراً أعلن أن من رمى الحكماء بمحجود

(١) أنظر صفحتي ٥٢ و ٥٣ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للاستاذ سانلانا (خطارطة دار المكتب المصرية) .

(٢) راجع صفحة ٦٢ وما بعدها من كتابنا « مشكلة الألوهية » .

علم الله للجزئيات فانه لم يفهم مراميهم ، ولم يدرك مغايرتهم ،
لأنهم لم يبحّدوا في نظره عليه بها على الاطلاق وإنما جحدوا العلم
الشديد بعلم الحوادث أى العلم المعلول للموجودات ، لا ما كان
علة لها .

وبعد أن يبسط هذه المشكلة بسطاً وافياً يمرض فيه لما فهمه
المستكلمون من آراء الحكماء فيها ، ويصارح الغزالي بأنه أخطأ القصد ،
وجانب الحق ، يشرع في بسط الفكرة التي ارتأى أنها تحمل في ثناياها
حل هذه المعضلة العويصة فيقول بعد كلام طويل ما يلي :

« والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في
العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود ،
وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة
وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث
في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون
العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له ، فإذا واجب ألا يحدث هنالك
تغير كما يحدث في العلم المحدث ، وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم
القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عرف
فساد هذا القياس . وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود
مفعوله ، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في علم القديم
سببانه تغير عند حدوث معلومه عنه ، فإذا قد انحل الشك ولم يلزمنا

أنه إذا لم يحدث هنالك تغير أعنى في العلم القديم ، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه ، وإنما لزم ألا يعلمه بعلم يحدث ، لكن يعلم قديم ، لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعاول عن الموجود وهو العلم المحدث . فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، لا أنه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث يحدثها ، إذ كان علة لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به ، فانه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالآشياء ، لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا ، بل من جهة أنه عالم (١) .

أما نحن فأتينا لارتباب البينة في أن أرسطو كان صريحاً في نفي العلم بعالم الكون والفساد عن المحرك الأول (٢) ، ولا نشكك في أن ابن سينا كان واضحاً غاية الوضوح فيما ذهب إليه سواء ما تأثر فيه بأرسطو ، أو ما ابتكره في تأييد هذه النظرية ، ولا نتردد في الجزم بأن توجيه

(١) انظر صفحتي ٢٨ و ٢٩ من فصل المقال ، لابن رشد .

(٢) انظر صفحة ٨٧ وما بعدها من الجزء الثاني من كتابنا (الفلسفة الاغريقية) .

ابن رشد هذا هو غير ما أراده أولئك الفلاسفة ، ولكننا أيضا
لأنجاري الذين رموا هذا الفيلسوف الأخير بالتعصب للفلاسفة إلى
حد أنه كان أشد منهم حرصا على أنفسهم كما يقولون ، أو الذين زعموا
أن كلفه بمخاصمة الغزالي وتخطيئه هو الذي دفعه إلى الانزلاق في هذا
المأزق الحرج ، وإنما نحن نرى أن أحد تعليلات أرسطو لنفسه العلم
عن المحرك الأول — وهو تخرجه من أن تكون الموجودات الحائلة
علة للعلم الأزلي — هو الذي قد استطع بريقه على عجل في عتق ابن رشد
فألهمه فكرة هذا التوجيه الشخصي حيث سأل نفسه عن تلك العلية
فألفاها واردة فتأمل فيها وحاول التنقيب عن وسيلة للانخلص منها ،
فاهتدى إلى فكرة العلم القديم الذي لا يشبه العلم المعلول للموجودات
الكائنة الفاسدة ، وهو العلم الذي اصطدم به أرسطو ، فوقف منه بين
نارين ولم يكن له بد من اختيار أحد أمرين ، أحلاهما مر ، وهما :
القول بمعلولية العلم الأزلي للمشخصات الحادثة ، أو القول بنفي العلم
عن المحرك الأول بتاتا . ولما كان الأمر الأول لا يؤيده المنطق من
ناحية ، وكانت فكرة موضوعية الذات الاسمي للعقل الاسمي تحتل في
رأسه موضعا بارزا من ناحية أخرى ، فقد رجح اختيار الأمر الثاني .
أما ابن رشد فلم يقو على احتمال نفي العلم عن الباري ، ولم يستسغ
فكرة معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة ، فأجهد نفسه في البحث
عن حل لهذه المعضلة يرأب ما انصدع بين هذين الطرفين المتعارضين

وكانت تلك المعارك الجدلية العنيفة قد هيأت له أسباب هذا الحل فلم يلبث أن ظفر به وأعلنه ، ولكن الذى نأخذه عليه هو رميه كل من تقدموه بعدم استكناه مرمى الحكماء من آرائهم مع ما كانت عليه تلك الآراء من جلاء . ومن الممكن أن يكون قد تصور أنه مادام هو قد استطاع كشف هذا التوجيه ، فلا بد أن يكون أرسطو — وقد عرفت رأيه فيه من قبل — قد كشفه بالأولى .

وكما أننا نأخذ على ابن رشد مغالاته فى تقدير أرسطو نأخذ على أبى حامد رميه أولئك الأعلام بالكفر مع ثبوت حسن نياتهم والتحقيق من أنهم لم يقصدوا من وراء هذا التنبى إلا تنزيه البارى عما تصوروا أنه شائن بمقام الألوهية وإن كانوا قد أخطئوا فيما ذهبوا إليه غير باغين ولا عادين .

(٣) نشوء الموجودات

بعد هذا الجهاد الطويل الذى قامت به الفلسفة العامة فى البحث عن أسرار الكون ومبدعه انتهت إلى خمسة مذاهب مختلفة .

فالأول يرى أن المادة أزلية ، وأن الحركة الموجودة بها طبيعية ، وأن الصور المتعاقبة عليها هى كامنة فيها ، وأن الانتاج الجليل الموجود فى السكون هو آت عن طريق التناسل والتوالد بواسطة حركة الكون والفساد الأزلية الأبدية ، لآعن طريق الخلق والإيجاد ، وأن الفاعل

ليس له في هذا الاتاج إلا وظيفة تخلص الكائن من الفاسد أو المشرف على الفساد عن طريق التحريك الضروري . ويعرف هذا المذهب بمذهب النمو .

والثاني يرى أن هذا الاتاج الجبلي هو تعاقب جواهر الموجودات نفسها ، أى أن كل كون جديد يستلزم صورة جديدة ، وكل صورة لابد لها من موضوع تتحقق فيه . وإذا ، فنحن أمام جوهر جديد بازاء كل نشوء جديد ، وهذا يقتضى أن يكون الفاعل — بوساطة تحريكه المادة أو شوقها إليه — منشئ الجوهر الجديد كله ، على ألا يعزب عنا أن هذا الإنشاء ليس مباشرا وليس من عدم ، بل من الهوى القديمة التى بتسييرها من القوة إلى الفعل تنشأ الجواهر المتعاقبة : موضوعات وصورا . وهذا هو مذهب أرسطو ، والفرق بينه وبين الأول أن الموضوع فى رأى الأول لا يتغير ، وإنما تتعاقب عليه الصور فحسب ، بينما هو فى رأى الثانى جديد بازاء كل صورة .

والثالث يذهب إلى أن المادة أزلية ، وأن الفاعل ينشئ الصور ويطبعها على أجزاءها ، وأنه يكون حينما متصلا بها ، وحينما منفصلا عنها . ففى الحالة الأولى كالنار التى تنشئ النار ، والحيوان الذى ينشئ شبيهه ، وفى الحالة الثانية كالحيوانات والنباتات التى تنشأ من غير أشباهها ، وهذا هو رأى « تيمستوس » ، ولعله رأى الفارابى أيضا . والرابع يتفق مع الثالث فى أزلية المادة ، وفى إنشاء الفاعل

الصور ، ولكنه يخالفه في القول بإمكان اتصال هذا الفاعل بالمادة
ويذهب إلى أنه أجنبي عنها أبدا ، لأن الطبيعة لا تنتج من نفسها إلا
الثامات ناشئة عن التفاعلات المتبادلة بين قواها الأربع : الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة . ولكن الصور المحققة لكيونة
الموجودات تأتي من لدن الفاعل أو العقل المجرد ، أو واهب الصور .
أما الكائنات الناشئة عن غير أشباهها فهي الثامات طبيعية منحها
واهب الصور صورها ، وهو رأى ابن سينا .

والخامس يرى أن الله وحده هو الأزلي ، وأن كل ما عداه مُحدث
مخلوق له .

وبناء على ذلك يكون الله هو الخالق الحقيقي ، ويكون تعاقب
الآجيال إيجادا محضا ينشئ الله الأفراد فيه من عدم بطريقة مباشرة
وهو مذهب المتكلمين ، وقد اتفقت عليه الديانات الثلاث .

هنا هو محل الآراء الفلسفية حول مشكلة نشوء الموجودات
وقد ذهب ابن رشد إلى أن رأى أرسطو هو وحده الصحيح من بين
هذه الآراء ، وقرر أن الجوهر السابق هو مانع الوجود للجوهر اللاحق
دون احتياج إلى واهب صور أجنبي ، أى أن كل كائن ينشئ شبيهه
دون افتقار إلى فاعل منفصل ، وذلك لأن الجسم المشتمل على صورة
في موضوع يمكن بوساطة قواه الإيجابية أن يحول المادة إلى الحالة
التي يجب أن تكون عليها ، لكي تقبل الصورة الجديدة ، وأن ينشئ

الصورة في هذه المادة المتحولة ، وإذا ، فكون الموجودات ، هو متعاقب
 على فساد ما قبلها بطريقة ناموسية لا تتخلف أبته . وينتج من ذلك
 أن يكون القائلون بأن البارى هو واهب الصور ، أو هو الخالق المباشر
 للكائنات بدون علمها الناموسية هم في رأيه ضالون . وآية ذلك أنه لو
 استسيع إيجاد البارى فرداً واحداً بطريقة مباشرة لازم من ذلك أن
 يكون الاله خالقاً لجميع الحزئيات من غير استثناء . وهذا يقتضى
 انعدام العال كلها ، وإلا لكان لبعض المعاولات عتل ، والبعض
 الآخر لا عتل له ، وهو تحكم ، وإذا ثبت ذلك وجب أن تؤمن بأن
 الماء لا يبلى ، وأن النار لا تحرق ، وإنما الذى يبلى ويحرق هو الله ،
 وإن الانسان إذا ألقى حجراً تنسب الحركة في هذا الالتقاء إلى الله ،
 وأن الموت كذلك من الفعل المباشر لله ، مع أن المشاهد عكس
 ذلك : فالنار تحرق ، والماء يبلى ، والانسان هو خالق حركة الالتقاء ،
 والجسم يحمل في ذاته بطبيعته عنصر فساد .

فيثبت إذاً أن لكل شىء علة مؤثرة فيما بعدها ، متأثرة بما قبلها إلى
 العلة الأولى ، وهو في هذا يقول :

« وبالجملة فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب
 في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا
 الصانع ، كذلك من جمحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في
 هذا العالم ، فقد جمحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها ، لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب ، فأى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب ؟ وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يتخلو من ثلاثة أوجه ، إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذيا ، وإما أن يكون من أجل الأفضل ، أعنى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان ، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلا وتدل على الاتفاق . . (١) ويقول أيضا :

« وأمثال هذه العلل هي عندهم مرتبة لعل أولى أزلية تنهى الحركة إليها في علة علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الأخير . مثال ذلك أن سقراط إذا ولد أفلاطون ، فإن المحرك الأقصى للمحرك عندهم في حين توليده إياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو البارئ سبحانه . ولذلك يقول أرسطو : إن الانسان يولده إنسان ، وكذلك الأفلاك بعضها عن بعض إلى أن ترتقى إلى محركها ، ومحركها إلى المبدأ الأول (٢) . »

(١) انظر صفحة ٨٦ من كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » لابن رشد .

(٢) راجع صفحة ٧٠ من « تهافت التهافت » لابن رشد .

لم يقتصر ابن رشد على إبداء رأيه هذا ، بل أعلن أن رأى ابن
سينا خاطئ ، لأنه يؤدي إلى الثنائية ، إذ هو يخلق من الكائن الطبيعي
كائنين مصنوعين بفاعلين مختلفين : الكائن الأول هو المثلثات الطبيعية ،
وفاعلها الطبيعة . والكائن الثاني هو الصورة ، وفاعلها واهب الصور
وصرح بأن الذي حمل ابن سينا على القول بهذا الرأى هو التَّشْبِيه
وحرصه على رضى المتكلمين . أما كيفية نشوء الكائنات من غير عللها
عنده فهي أن تلتقي عناصر المادة بعضها ببعض بواسطة حركة طبيعية ،
قوامها الحرارة الموجودة في الكون . فكما التقت الحرارة بمنصرى
الماء والتراب الباردین نشأ من ذلك نبات أو حيوان ، وهي لا تلتقي
بهما إلا في أوقات وحالات محدودة ، وهذا التماس الذي يحدث بين
العناصر يقع بطريقة منظمة تسير به قوة عاقلة مدبرة مع أن الطبيعة في
ذاتها محرومة من كل عقل وتدبير ، وليس فيها إلا الشوق الموجود في
كل كبيرة وصغيرة من أجزائها ، وإنما المسير المباشر لهذا النظام هو
تلك القوى المتغلغلة في الأفلاك .

(٤) أزلية العالم

بان من كل ما تقدم أن الباري — في نظر ابن رشد — لم
يستحدث شيئاً لأن الاستحداث من العدم مستحيل مادامنا نؤمن بأن
العدم لا ينتج وجوداً . وعلى ذلك يكون المتكلمون القائلون بأن الباري
هو منشئ الكون من عدم مخطئين في رأيه ، إذ أن الحق الذي لا ريب

فيه عنده هو أن هناك أزليين : ألبارى والعالم ، ولكن أزلية البارى
تختلف عن أزلية العالم فى الرتبة الذهنية ، إذ أن الأول علة فى الثانى
وهو فى هذا يقول :

« وذلك إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له
ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس
فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر
أن نجعله أزليا ولا محدثا ، أما كونه محدثا فلا أنه يفتقر إلى محدث ،
ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل . وأما كونه أزليا فإنه يجب
أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية .
والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، اللهم إلا لو
سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإن المفعول لا بد أن
يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسمون ذلك ، فإن من أصولهم أن
المقارن للحوادث حادث ، وأيضا إن كان الفاعل حينما بفعل وحينما لا
يفعل ، وجب أن تكون هناك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه
بالأخرى ، فيسأل أيضا فى تلك العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية ، وما
يقوله المتكلمون فى جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة
ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الإرادة غير الفعل المتعلق
بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق
بإيجاده حادثا ، وسواء فرضنا الإرادة قديمة ، أو حديثة ، متقدمة على

الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور : إذا إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة ، والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة وإن سلطنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة ، ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل ، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة ، والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل (١) .

ومما هو خليق بالعبادة في هذا الشأن أن ابن رشد لم يكتف بإبداء رأيه في أزلية العالم كفيلسوف ، بل قد حاول أن يتخذ من نصوص القرآن سنداً يؤيده في هذه الأزلية . وهالك شيئاً من عباراته الموضحة لرأيه في هذه المعضلة :

..... فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى بظاهره أن وجوداً كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض

(١) انظر صفحتي ٣٢ و ٣٣ من الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد .

والسماوات) يقتضى أيضاً بظاھرہ وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود .
 وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضى بظاھرہ
 أن السماوات خلقت من شئ . والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في
 العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون فانه ليس في الشرع أن الله كان
 موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد فيه هذا نصاً أبداً ، فكيف
 يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ،
 والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من
 الحكماء (١) .

لا ريب أن في قول ابن رشد : وان نفس الوجود والزمان
 مستمر من الطرفين أعني غير منقطع ، تصريحاً واضحاً باستمرار طرفي
 الوجود أى الماضى والمستقبل إلى غير النهاية ، وليس ذلك إلا الأزلية
 والأبدية بأوضح معانيهما .

ولاذ يصدع ابن رشد في أزلية العالم بهذا رأى الصريح المنبسط
 على دعائم أزلية الفعل الذى يجب أن يساوق وجود الفاعل الكامل
 يلتقى بذلك السؤال الذى اتجه من الخصوم إلى هذا رأى منذ عهد
 الفارابى وابن سينا والذى مؤداه انه إذا كان أولئك الفلاسفة ينزهون
 مقام البارئ عن حصر أفعاله في الزمان ، فماذا هم قائلون لو سئلوا :
 كم إذا ، دخل من تلك الأفعال الالهية في الزمان الماضى ؟ . فيجيب

(١) راجع صفحى ١٣ و ١٤ من كتاب و فصل المقال ، لابن رشد .

بهذا الجواب اللاذع المرير وهو قوله : « وأفضل ما يحجب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي أن يقال : دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له (١) » .

ونحن نحسب أن ابن رشد هنا صريح لا يوارب ولا يداجي وأنه يعلن أن فعل الاله مقارن لوجوده لا ينفك عنه ، وأن كليهما أي الوجود والفعل ، أو الاله والعالم لا مبدأ لهما ، وليس هذا غريب بل ، هو يتدرج في هذه الصراحة من واضح إلى أوضح فيقول : « فإن كان هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف (٢) » .

« وإذا تصور موجود أزلي أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده أن يكون بهذه الصفة ، فانه إن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي ، فانه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي ، لأنها لو دخلت لكانت متناهية ، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً بالفعل ، وما لم يزل عادماً بالفعل ، فهو ضرورة ممتنع ، والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك ، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله (٣) » .

(١) انظر صفحة ٨ من « نهجيات الهات » لابن رشد .

(٢) ارجع الى صفحة ١٨ من المرجع المذكور .

(٣) راجع صفحة ٤٦ من الكتاب المتقدم .

« وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا ، وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الأشعرية صفات نفسية ، ويسميها الفلاسفة صوراً ، وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان . ويدل على ذلك قوله تعالى : (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دُخَانٌ) الآية . وأما كيف حال طبيعة الموجود الضروري ، فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور . وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثه من غير شيء . فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة (١) .

لما كان الباري عند ابن رشد — كما كان عند أرسطو من قبل — هو العلة الأولى لجميع الكائنات ، أو الطرف الأول لحلقات سلسلة الكون ، وهو واجب الوجود ، فلم يقر إمكان الوجود إلا بالنسبة إلى المشخصات الحائلة التي تنشأ عن نظائرها من عالم الكون والفساد ، ولكنه جحد إمكان الوجود بالجواهر والطبيعة وخطأ جميع القائلين به ورمى ابن سينا بأنه إنما كان يسائر المتكلمين ليرضيهم ، وأن الفيلسوف لا يمكن أن يقول هذا لأن معلول العلة الواجبة الوجود يكون واجب الوجود حتماً ، وهو في هذا يقول :

(١) راجع تهافت التهافت صفحة ٩٨

« وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر ، إما بالكلية كالحال في الاستقصات الأربعة ، وإما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية ، (١)

(٥) الحركة وأزليتها

بين كل البيان من هذه النصوص السالفة أن ابن رشد يقرر في جلاء أن الایجاد من عدم غير ممكن ، وأن البارئ لم يصنع لايجاد السماء أكثر من أنه حرك بطريقة غير مباشرة الدخان المختلط فتحدد وحرك كذلك المرتق فافقت . وبالأجمال نشأ عن هذه الحركة أن انتقلت صورة السماء الراهنة من القوة إلى الفعل . وقصارى القول أن كل كون وفساد في هذا العالم هو وليد الحركة ، وأن أثبت المشاهدات في الكون هو الحركة العامة ، وأن كل حركة لا بد لها من موضوع تقوم به وتحقق فيه ، وأن هذا الموضوع هو الهوى غير المحددة ، القابلة لمختلف الصور والمجردة عن كل صفة إيجابية والتي يمكن أن تتعاقب عليها التغيرات المتعارضة ، وبالأجمال هي إمكان محض ، وهي غير قابلة للكون والفساد . وينشأ من هذا أن تكون الحركة الجيلية غير متناهية ، وأنها مستمرة أبداً في تسيير ما بالقوة إلى الفعل وإلا للزم أن يوجد العطل في الكون .

(١) انظر صفحة ١٠٤ من المرجع المتقدم

على أن الفرق بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل لا يوجد إلا في
تقديرنا نحن ، أما بالنسبة إلى اللاتهاية فهما سواء . ولذا لا يعقل أن
تكون الفوضى سبقت النظام ، أو النظام سبق الفوضى ، ولا
الجمود سبق الحركة ، ولا الحركة سبقت الجمود ، وإنما الحركة لانهاية
وأن كل متحرك معلول لمحرك يؤثر فيه ، وهذا المحرك إذا اتصف
بالحركة كان كذلك متحركا محتاجا إلى محرك حتى تصل السلسلة إلى
الطرف الذي يحرك ولا يتحرك ، ويؤثر ولا يتأثر ، وهو واجب
الوجود أو علة الملل ، وإذا فالموجودات من حيث الاتصاف بالحركة
والتنزه عنها قسمان : الأول هو واجب الوجود الذي تستحيل عليه
الحركة المقتضية للتغير والصيرورة اللذين يستلزمان الانحصار والتحدد
والامكان وأمثال هذه النعوت المتعارضة مع جلال الألوهية ولا
محدوديتها . وأما القسم الثاني فهو ماعدا واجب الوجود لذاته ، وهذا
القسم لا بد له من الحركة الأزلية الأبدية . أما أزليتها فهي ضرورة
لتحقق معلوليتها للبارى الأزلي ، وأما أبديتها فلتحقق عليتها لمعلولاتها
من ناحية ، ولسيرها نحو الكمال لترضى شوقها الطبيعي من ناحية ثانية
وفوق ذلك فانه لو لم تكن الحركة أزلية وأبدية لانعدم الزمان :
ماضيه وحاضره ومستقبله ، لأن كل صف منها مسبوق بما هو أساسه
ومنبعه وسابق لما هو ناشئ منه ومتفرع عنه . ومن السلسلة الأولى
نشأ الماضي ، ومن الثانية ينشأ المستقبل إذ الزمان نتيجة لحركة الافلاك

وهي ليست إلا جزء الحركة الكونية العامة .

• إلا أنها (أى الحركة) لم تحتج إلى سبب مجدد ومحدث من جهة أن تجددها ليس محدثا . وإنما هو فعل قديم أى لا أول له ولا آخر ، فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم ، لأن الفعل القديم لفاعل قديم ، والمحدث لفاعل محدث ، والحركة إنما يفهم من معنى القديم فيها أنها لا أول لها ولا آخر ، وهو الذى يفهم من ثبوتها ، (١)

والنتيجة من كل هذا أن السكون خاضع للنظام ، سائر تحت راية الناموس الطبيعى الذى لا يملك أحد التغيير فيه حتى العلة الأولى نفسها ، وأن جميع ما يحدث فى السكون ينشأ بطريقة آلية نشوء المعلول عن علته التى متى وجدت استحال تخلف معلولها مهما كانت الحال ، وهو لهذا ينكر الخوارق والاستثناءات ويجزم بأن الحيلولة بين النار وبين جسم ابراهيم — وكل منهما على حاله — مستحيلة ، أما أن القدرة الالهية قد أطفأت النار أو طلت جسم ابراهيم بمادة مانعة من الاحتراق فهذا شئ لا يمنعه وكذلك يصرح بأنه لم يكن من الممكن أن يوجد العالم أكبر أو أصغر مما هو ، وإلا لكان الهوى وحده هو الذى يحدد له حالة دون أخرى ويجزم بأن المصادفة لا تكون قوة فاعلة إلا نادرا ، وإذا وجدت هذه النادرة ، فإنها توجد فى الشؤون الأرضية لا فى أنظمة الأفلاك وظواهرها ، وبأن الاله لا يعنى إلا بالنواميس العامة ، ولا ينشغل

(١) انظر صفحة ٢٠ من كتاب « تآفات التفات » .

إلا بالأنواع دون الأفراد ، لأنه لو عني بالجزئيات لكانت التجددات في ذاته أبدية . وفوق ذلك فانه لو أشرف على كل شيء إشرافا مباشرا لكان الشر من فعله ، ولتحقق بين تصرفاته التناقض بفعل الخير والشر اللذين نشاهدهما في الكون في آن واحد ، والجمع بين المتناقضين مستحيل لا يقبله إلا السوفسطائيون . وإذا فالرأى الوحيد الذي يحقق لإجلال الباري هو القول بأن عنايته هي نفس الناموس العام للأشياء ، وبأن الخير هو فعله ، والشر ليس إلا من اختلاف المادة مع أنظمتها (١) .

(٦) نظرية المعرفة

بسط ابن رشد في شرحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس لأرسطو نظرية المعرفة بسطاً فاق فيه كل الذين تقدموه من فلاسفة العرب ، واستحدث في هذه النظرية أفكاراً جديدة لم يسبقه إليها أي أحد من شراح المعلم الأول ، إذ نقد المؤلفين الذين شرحوا كتبه ولا سيما الاسكندر الأفروديزي ، ثم أحل مذهبه المستحدث في هذه النظرية محل ما هدمه من مذاهب أولئك الشراح الذين صدروا كلهم في مذاهبهم عن أرسطو ثم اختلفوا في النتائج لأنهم بنوها على مقدمات خاطئة . ولكي نفقك على رأي ابن رشد في هذه النظرية ينبغي لنا أن نقل لك هنا عبارات أرسطو التي هي أساس ذلك الخلاف الذي احتدم بين شراح الاسكندرية وابن رشد كما أنها أساس ذلك الابتداع

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, P. 114

الذي انفرد به فيلسوفنا . وهاك نص هذه العبارات .

(١) « إنه يشترك في تحقيق المعرفة عنصران يشبهان المادة والصورة ، أي أن أحدهما سلبي والآخر إيجابي ، وبعبارة أخرى يوجد عقلان أحدهما مادي أو سلبي ، والآخر ضروري (١) أو إيجابي ، أحدهما جدير بأن يصير هو نفس الشيء الذي يتناوله التفكير ، والآخر هو الذي يُصير الأشياء معقولة ؛

ولما كان الذي يفعل أسمى من الذي يفعل ، كان العقل الفعلي أو الإيجابي أسمى من العقل بالقوة أو السلبي .

إن العقل الإيجابي مجرد وثابت وغير فانٍ ، أما العقل السلبي فهو على العكس فانٍ ولا يستطيع أن يستغنى عن العقل الإيجابي . وإذا ، فالعقل الحقيقي هو العقل المجرد . وهذا الأخير وحده هو الأزلي غير القابل للفناء (٢) .

(٢) « إن العقل آتٍ من الخارج ، وهو قابل لمفارقة الجسم (٣) ،

(٣) « إنه (أي العقل) في النفس على حدة مستقل متميز عن الشخص كما يتميز الأبدى عن القابل للفساد (٤) . »

(١) حورى . نسبة إلى الصورة المقابلة للهنول .

(٢) Aristote, Traité de l'Ame, trad. Barthélémy St. Hilaire, P. 203.

(٣) et (٤) Aristote, ibidem, Livre I, cf. chap. 4.

(٤) : إنه بعبارة أخرى نوع آخر من النفس تعزى دراسته إلى المارزاه الطبيعيين ، لا إلى الطبيعيين (١) .

ويعلق الأستاذ رينان على هذه النصوص بأنه يلاحظ أن هذه الفكرة الواردة فيها عن العقل الإيجابي والعقل السلبي ليست متفقة تماما مع بقية جزئيات مذهب أرسطو ، وهو يرجع أن المعلم الأول قد تأثر فيها بأناجز اجور الذي ثبتت عنه في هذه المشكلة بحوث انتهت إلى مثل النتيجة التي قررها أرسطو ، وهي فكرة (النفس) أي العقل الأناجز اجورى العام الذي يفيض العقل على جميع أفراد بني الإنسان . وأرسطو نفسه يعترف في الباب الخامس من المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة بأن فكرة العقل العام الذي ينير بني الإنسان هي فكرة أناجز اجور .

ومهما يكن من شيء فإنه يبين من هذه النصوص السابقة أن أرسطو يرى أنه كما أن الإنسان مركب من جسم ونفس ، وهما جوهران مختلفان ، أحدهما إيجابي والآخر سلبي ، كذلك القوة العارفة مؤلفة من جوهرين متباينين تباين النفس والمادة . وكذلك أحدهما سلبي والآخر إيجابي ، وأن الإيجابي عند أرسطو أرفع من السلبي ، لأن الأول فاعل مؤثر ، والثاني منفعل متأثر كما يؤخذ ذلك صراحة من هذه النصوص

(١) Aristote, ibidem, cf. livre I chap 1; livre II, chap. 2 et 3

التي طالما كانت مثار جدل ونقاش بين الشراح منذ عهد الفلاسفة
الاسكندرية إلى عصر ابن رشد ، وإليك كيف مر هذا الجدل :

لم يُعَنَّ تلاميذ أرسطو بهذه النظرية ولم يشغلوا أنفسهم بتحقيقها
أو تحرير النص الوارد فيها ، لأن نزعاتهم كانت تنعطف نحو المذهب
المسادي أكثر من انعطافها نحو الروحانيات التي تعنى بالقوة الإيجابية
والقوة السلبية وما يخلد منهما وما يقضى .

أما الاسكندر الأفروديزي فقد أول عبارة أرسطو بأن هناك
عقلين : العقل السلي أو الهيولاني (١) ، وهو الذي بالقوة أو هو مجرد
استعداد بسيط ، وهذا العقل ليس شيئا هاما في نفسه ، ولكنه بوساطة
الفيض الالهي يقوى على التفكير ، ومتى حدث منه ذلك ، أصبح له
وجود فعلي يتمثل في الفكرة التي فكرها . أما العقل الإيجابي ، فهو
ليس إلا الاله نفسه ، وهو يتخذ القوة البشرية التي هي العقل السلي
أداة لبروز فيضه ، ولكنه لا يتصل بها إلا اتصالا مؤقتا خارجيا
تكون وظيفته فيه وظيفة المحرك المؤثر على بعد . ولهذا لا يحول ذلك
الاتصال بين القوة الانسانية وبين الفساد .

وقد وافق ديمستريوس الاسكندر الأفروديزي في قوله
بأن العقل الإيجابي ليس من قوى النفس الداخلية ، وإنما هو

(١) الهيولاني نسبة إلى الهيول ، والاسكندر الأفروديزي هو أول من استعمل هذه النسبة
لنعت العقل وأراد بها العقل السلي الذي ورد في نص أرسطو .

أجني عنها ، مفيض عليها ، وهو واحد باعتبار ذاته وإن تعددت فيوضه
بتعدد المفاض عليهم كما تتعدد أشعة الشمس بتعدد الكائنات المنسكبة
عليها ، ومصدرها واحد . ومن هذا يتضح جدالاتناح أن تيمستقيوس
قد صبغ نصوص أرسطو بصيغة الأفلاطونية الحديثة التي ترى أن الوحدة
متحققة في كل شيء بسبب وحدة المصدر ، وأن التعدد يعرض بعروض
المشخصات الخارجية . أما رأى هذا الفيلسوف في العقل بالقوة أو
العقل الهولاني فهو يبدأ متفقاً مع رأى الاسكندر في أنه استعداد ،
ولكنه يرى أن الاستعداد لا يقوم بذاته ، وأنه لا بد له من موضوع
يقوم به ، وأن هذا الموضوع لا بد أن يكون بينه وبين الاستعداد
ائتلاف ما ، بأن تكون طبيعتهما متفقتين في إمكان تقبل المعقولات .
وهذا الاستعداد القائم بموضوعه هو العقل الهولاني ، وهو دائماً ميال
إلى الاتصال بالعقل الإيجابي كما يميل كل شيء في هذا الكون إلى كماله .
أما كتاب (تيولوجيا) أو ألوهية أرسطو فهو يرى أن العقل
الإيجابي هو الوسطة التي عن طريقها أوجد الباري الكائنات ، وأن
الباري يشع فيه ، وهو يشع في النفس ، والنفس تشع في الجسم .
وهكذا تنزل الحياة الإلهية من لدن الموجود الأول إلى المادة الجامدة .
والدور الذي يقوم به هذا العقل الإيجابي في المعرفة هو تنقية
الحسّات وجعلها جديرة بالتعقل .

أما فلاسفة الاسلام قبل ابن رشد ، فقد اتفقوا بوجه عام — مع

فروق فرعية في مذاهم — على أن العقل الإيجابي هو مجرد منفصل عن الجسم، غير أنه هو عند الكندي العقل العام، وعند الفارابي «و تارة العقل العاشر، وتارة العقل الكلي الفائض عن إدراك العقل العاشر للعلة الأولى، وهو عند ابن سينا آخر العقول المدبرة للأفلاك، وباتفاق الجميع هو الذي يفيض على العقل الحيواني الذي هو في النفس الإنسانية عقل بالقوة فينمو ويرتقي إلى عقل بالفعل، وهذا الأخير هو الذي — حين يصل إلى الدرجة التي يصير فيها بالفعل دائماً ويتحد بالمعقولات التي يدركها — يدعوه الفارابي وابن سينا بالعقل المستفاد أو الفائض.

بان مما تقدم أن مجهودات السراح والفلاسفة قد انتهت في مشكلة العقل إلى تقرير خمس نتائج جوهرية :

الأولى : أن هناك عقليين متباينين أحدهما إيجابي والآخر سلبي .

والثانية : عدم قابلية العقل الإيجابي للفساد ، وقابلية السلبي له .

والثالثة : أجنبية العقل الإيجابي عن الإنسان وتتركزه في الخارج وإشعاعه عليه كالشمس .

والرابعة : وحدة هذا العقل الإيجابي وعموميته بالنسبة إلى جميع الأفراد .

والخامسة : أن العقل الإيجابي هو آخر العقول المدبرة للأفلاك .

والنتيجتان : الأولى والثانية صريحتان في نصوص أرسطو ،
والثالثة يمكن أن تستخلص من هذه النصوص استخلاصا مع شيء من
التحفظ . أما الرابعة والخامسة ، فهما من عمل الشراح الذين حسبوا
أنهم بهذا الاستنتاج قد أوضحوا نظرية أستاذهم كما يلاحظ الأستاذ
رينان .

هذا هو موجز الدورة التي مرت بها هذه المشكلة من عهد أرسطو
إلى عهد ابن رشد .

أما هذا الأخير فقد خالف فيها آراء أسلافه من مسالمين
واسكندريين . ولكي نوضح رأيه في هذه النظرية أردنا أن ننقل لك
نصوصه التي بسط فيها هذا الرأي في شرحه لكتاب النفس ، غير أن
النص العربي لهذا الشرح ليس تحت يدينا الآن . ولهذا نحن نكتفي
بأن نعتمد على ترجمة العالم المستشرق الكبير الأستاذ مارك مستعين
بما يؤيد هذه الترجمة أو يوضحها من كتاب رينان ، وهالك ملخص
هذه النصوص .

، ينبغي أن تكون هذه القوة التي تتقبل انطباع المعقولات وهي
العقل الهولاني غير متغيرة أي أنها لا تتأثر بما تنقبله كما تتأثر القوى
الأخرى بالموضوعات التي تختلط بها ، بل ينبغي أن تكون دائما
بالقوة ، شبيهة بالأشياء التي تلقاها لا أن تكون هي الأشياء نفسها .
ويمكن أن تشبه هذه القوة إزاء المعقولات ، بالحواس إزاء

المحسّات مع الاحتفاظ بذلك الفرق الاساسى ، وهو أن القوة الحاسة
 تمتزج بما تحسه ، على حين تظل القوة العاقلة بعيدة بعدا مطلقا عن أى
 امتزاج بأى كائن مادى . وفى الواقع أنه ما دام العقل الهيولانى يتقبل
 صور الأشياء ، فيلبغى ألا يمتزج بأية صورة ، لأنه لو امتزج بصورة ما ،
 لنتج من ذلك إما أن نصير الصورة التى امتزج بها عقبة مانعة من تقبل
 غيرها من الصور ، وأما أن تشوه صور الكائنات بتأثير بعضها فى
 بعض ولا تكون ، وهى فى العقل ، كما كانت قبل انتقالها إليه ، وهذا
 مناقض لطبيعة العقل التى تقتضى أن تظل صور الأشياء بعد تعقلها كما
 كانت قبل ، برينة من كل تشوه وتغير .

وحيث إنه كذلك فهو — كما قرر الاسكندر من قبل — استعداد
 محض بسيط .

غير أن ابن رشد لا يتفق مع الاسكندر فى كل ما يقرره ، بل هو
 يخالفه فى قوله : ان العقل الهيولانى استعداد بسيط لا فى موضوع . ثم
 يوجه إليه النقد فى أسلوب لاذع فيقول : إنك تدعى أن أرسطو يقصد
 بالعقل السلبى الاستعداد البسيط لا الموضوع المستعد . ألحق أنى
 خجل بالنيابة عنك من قول كهذا القول ، وشرح كهذا الشرح ، إذ أن
 الاستعداد حين الفعل لا يمكن أن يكون أى شىء من الأشياء التى
 يتقبلها ، لأنه ليس جوهرًا ولا صفة لجوهر ، ولو أن أرسطو كان قد
 قدم العقل على أنه استعداد بسيط لنسلم الصور لكان فى رأيه من غير

موضوع ، وهذا غير معقول ، وهكذا نرى أن تيميستوس والمشائين قد ظلوا أكثر أمانة لنصوص أرسطو من الاسكندر ، وأنه هو وحده الذى خلق هذه النظرية ، ولهذا اتفق مع جميع فلاسفة عصره على نبذها ، وأن تيميستوس كان ينظر إليها على أنها خارجة عن العقل . (١)

يعرض ابن رشد بعد ذلك تلك النظرية التى اتفق عليها تيميستوس وبعض الشراح الآخرين والتى تقرر أنه من حيث إن العقل الهولاني عند أرسطو يجب ألا يخرج ببقية قوى النفس ، فينبغي أن يكون استعدادا ، وله كموضوع ، جوهر مفارق للقوى الأخرى ، لأنه لو لم يكن إلا استعدادا بسيطا مرتبطا بقوى النفس الأخرى ، لكان له كموضوع شيء من غير نوعه . ولكن القوة المستعدة لتقبل المعقولات لا يمكن أن تكون (استعدادا وموضوعا) إلا عقلا .

وأخيرا يستخلص ابن رشد من كل هذا أن العقل الهولاني هو من جهة استعداد مُعَرَّج من الصور كما رأى الاسكندر ، ومن جهة أخرى هو جوهر مفارق مُكَسَّوٌّ بالاستعداد ، أى أن هذا الاستعداد الموجود فى الانسان هو شيء مرتبط بالجوهر المفارق ، لأن هذا الجوهر متصل بالانسان ، غير أن هذا الاستعداد ليس شيئا ملازما لطبيعة هذا الجوهر المفارق كما قرره الشراح ، وليس استعدادا محضا بسيطا كما قرره الاسكندر . والدليل على أنه ليس استعدادا محضا هو

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p.134-135

أن العقل الهولاني يمكن أن يعقل هذا الاستعداد خاليا من الصور
وهذا يقتضي أن يعقل اللاموجود ما دام يعقل ذاته خاليا من
الصور أو يعقل ذاته حالة كونه لا جوهرًا ولا صفة ، وتعقل
اللاموجود باطل .

وبناء على ذلك فإن الشيء الذي يدرك هذا الاستعداد والصور
التي ترد عليه يجب أن يكون شيئًا آخر خارجًا عن هذا الاستعداد .
وإذا ، فمن البين أن العقل الهولاني هو شيء مؤلف من هذا الاستعداد
الموجود في الإنسان ومن عقل مفارق متصل بهذا الاستعداد اتصالًا ما .
وهذا العقل هو بالقوة من حيثية ، وهو بالفعل من حيثية أخرى
فهو من حيث اتصاله بالاستعداد الانساني عقل مستعد ، أو بالقوة ،
وينبغي أن يكون كذلك ما دام أنه في هذه الحالة لا يستطيع أن يعقل
ذاته ، وإنما يعقل ما عداه ، وهو الصور الهولانية ، ولكنه من حيث
طبيعته والاعضاء عن اتصاله بالاستعداد هو بالفعل ، لأنه يعقل ذاته
لا غيرها من الأشياء الهولانية .

وهو كذلك إيجابي من حيثية وسلبى من حيثية أخرى . فهو من
حيث تقبله الصور الهولانية سلبى ، وهو من حيث تصيرها معقولة
إيجابي ، ولكن هذه الحثيات جميعها لا تتعارض مع وحدانيته .
وهذا العقل الذي يتصل بالاستعداد الانساني فيكون باتصاله به
العقل الهولاني الشخصي هو فيض من العقل الإيجابي العام الذي هو

آخر القول المدبرة للأفلاك .

نقد فلاسفة أورربا في العصور الوسيطة ولا سيما « ألبير الأكبر »
والقديس توماس نظرية وحدة العقل عند ابن رشد ورموه من أجلها
بالخلو من المنطق ، لأنهم فهموا أنه يقرر أن العقل الذي في (أ) هو
عينه الذي في (ب) فحملوا عليه قائلين : هل من الممكن أن يكون
العقل حكيمًا ومختلا ، وعالما وجاهلا ، وسعيدا وشقيا في آن واحد كما
هي الحالة الواقعة بين أفراد البشرية ؟ غير أن هؤلاء الفلاسفة لم
يفطنوا إلى ما رمى إليه ابن رشد من هذه النظرية ، لأنه لم يقصد هذا
السخف الذي اتهموه به .

وقد رأى الأستاذ رينان أن التعبير بوحدانية العقل الذي ورد في
كتب ابن رشد يجب ألا يؤخذ على ظاهره ، وإنما هو رمز ، بيانه أن
المراد من العقل الإيجائي هو عمومية مبدأ العقل المحض أو وحدة
التكوين النفسى لدى جميع بنى الانسان . وعلى هذا يكون قد سبق
ديكارت إلى نظرية توزيع العقل بين أفراد بنى الانسان بالتساوى
وإلى أن الفروق البشرية في التعقل ناشئة من عوامل عارضة .

أما نحن فإنا نرجح أن ابن رشد أراد أن يقول إن العقل من حيث
طبيعته وفيضه هو واحد بالنسبة الى جميع أفراد الانسانية ، ولكن هذه
الوحدانية لا تلبي أن تتعدد وتتغير بتعدد وتغاير النفوس البشرية التى
هى متصلة بها ، وأن نتائج الفيوض الواردة على النفوس بالتساوى

تأثر بالاستعدادات المختلفة في هذه النفوس .

عرض ابن رشد بعد ذلك لجانب هام من جوانب مشكلة العقل
فتساءل في شيء من الاحتياط : أمن الممكن أن يدرك العقل الانساني
الذي صار بالفعل الصورة المجردة أو العقل العام المفارق ؟ وبعبارة
أخرى : هل من الممكن أو من غير الممكن أن يتحد بالعقل العام ؟
وقبل أن يجيب ابن رشد على هذا السؤال ينهنا إلى أن أرسطو قد
وعد بحل هذه المشكلة حيث قال ما نصه :

« ويجمل ذلك أن العقل بالفعل هو نفس الأشياء التي يدركها .
وسنرى فيما بعد إذا كان من الممكن أو من غير الممكن أن العقل دون
أن يتجرد عن المادة يدرك المجردات ، (١) .

ولكن لما لم يوف أرسطو بوعده أراد تليذه البار أن يؤدي عنه
هذا الواجب فقرر أن بين العقل المفارق والعقل الانساني اتصالا
يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، واسكن من أية الجهتين
يبدأ هذا الاتصال ؟

لا ريب أن العقل الانساني أو العقل بالملكة هو الذي يتجه إلى
العقل الانحيازي العام ويتعقله فيحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل
العام هو الذي يدرك العقل الانساني لتجددت في ذاته أعراض ،
والتجدد في ذاته محال مادام هو جوهر أزلي .

وعند ما يصعد العقل الانساني إلى العقل العام ويعقله تتلاشى من

(١) Aristote, Traité de l'Âme, livre III, chap. 7.

حواله عناصر الفناء التي علقت به في البدن ، إذ أن القوى يحو الضعيف . وهذا يكون للعقل العام على العقل الانساني أثران : أولها ينكسب على العقل الهولاني فيصيره بالفعل ثم بالملك . وثانيهما يجذبه إليه حين يتجه نحوه ليعقله فيتحقق اتصاله به ، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الخاص من العقل العام دون قصد منه ، لأن الأعلى لا ينزل إلى إرادة جذب الأدنى ، وإنما الأدنى حين يشاق إلى الأعلى ينجذب إليه بقوته . وهذا العقل العام إذا نظر إليه من حيث إنه هو الذي يحرك العقل الهولاني ويسيره من القوة إلى الفعل دعى بالعقل الإيجابي العام . وإذا نظر إليه من حيث انبثاق الفيض عنه إلى العقل بالملك ، واتصال هذا الأخير به دعى بالعقل المستفاد . ليست الدرجة الأخيرة في الكمال عند ابن رشد وهي الاتصال بالعقل العام متساوية لدى جميع بني الانسان ، وإنما هي تتعاق بثلاثة شروط :

الأول القوة الطبيعية في العقل الهولاني أو في الاستعداد ، وهذه الأخيرة هي بدورها تتعلق بالقوة المخيلة في الانسان والشرط الثاني كمال العقل بالفعل . وهذا الكمال يتوقف على جهود نظري عظيم . وفي هذا تصرّح من ابن رشد بأن الانسان لا يرقى إلى الاتصال إلا عن طريق العلم ، ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا القليلون .

والشرط الثالث امتزاج يختلف سرعة وبطاها بالصورة المجردة التي من شأنها أن تصير ما بالقوة بالفعل . ولما كانت هذه العبارة الأخيرة غامضة عند ابن رشد ، فقد فرض الأستاذ مانك أن يقصد بها المعونة الآتية من فيض العقل العام .

(٧) مشكلة خلود النفس

صرح أرسطو بأن العقل الايجابي هو وحده الخالد ، وأن العقل السلي كائن فاسد بكون البدن وفساده . وقد تبعه فلاسفة الاسلام في هذا الرأي مع شيء من التجديد كقول الفارابي مثلا إن النفس الجديرة بالخلود هي التي وصل العقل فيها إلى مرتبة العقل المستفاد . أما ابن رشد فقد عاد في هذه المشكلة إلى رأي أرسطو الذي نستطيع أن نسميه بالنسبة إليه : الأرسطوطاليسية الأورتودوكسية ، إذ قرر أن القوى الدنيا في النفس مثل الاحساسية والذاكرة والمحبة والمبغضة والحاقدة والمشتهية والغاضبة تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده أما القوة العليا وهي العقل الذي هو واحد عام في جميع بني الانسان ولا يتوره الشخص إلا عرضا فهو خالد لا يخضع لأي أثر جسماني وهو في هذا يقول :

« ان العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما

ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع
والمواد التي من قبيلها تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير
كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد
فيها هذا المعنى. ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا
بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمر، أي أنها فاسدة من قبل
الاتصال، لا أنها فاسدة في نفسها، إذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا
الاتصال موجوداً في جوهرها، ولكنها لا تجتمع في شيء واحد
قالوا: وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون
النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضاً معنى واحداً
في زيد وعمر، (١)

وعنده أن خلود هذا العقل الإيجابي العام هو منحة تفضل بها
الباري على النوع الإنساني ليعزیه بها عن فساد أشخاصه، وليفرق
بها بينه وبين بقية الكائنات الحية (٢)

أما خلود النفس بالمعنى الذي تفهمه الجماهير من أنها سستبقى بقاء
شخصياً ومستتلاقي جزاءها بعيدة عن الجسم كما قرر بعض الديانات

(١) أنظر صفحتي ١٣١ و ١٣٢ من نهفت التهاث، لابن رشد

(٢) Averroès, Traité de l'âme, traduction latine,
p. 153, cité par Renan dans Averroès et
l'averroïsme.

القديمة أو أنها ستبقى الجزاء في الأجسام كما أعلن الاسلام ، فكل ذلك عنده تمثيل أتى به حكما . هذه البيانات (١) ليرهبوا به العامة من العقاب ويغروهم بالثواب ، فيسلكوا سبيل الفضائل ، ويتجنبوا الرذائل وذلك لأن كل نبي حكيم يهيمه صلاح الأمة التي وجد فيها . وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسماني أبلغ في تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحاني ، لأنه أشد إزعاجا وإفزاعا للشريرين . كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليدقوا العذاب . . وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالملح يشوى الوجوه ، وهو كذلك أعظم ترغيبا للأخيار ، مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه . وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى ، ولهم فيها من كل الثمرات . .

غير أن قوله بتمثيلية ما ورد في القرآن عن البعث لم يمنعه من أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفوس وعودتها إلى أجسام ، فإنه من المستحيل أن تكون هي الأجسام الأولى ، لأنها فسدت ، وما فسد لا يعود كما كان ، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها (٢)

(٨) ابن رشد والدين

رأينا حين عرضنا لشمسية ابن رشد أن إجماع اليثبات الدينية في

(١) Averroès ibidem, p. 121, cité par le même.

(٢) انظر صفحة ١٣٤ من نهات التفات لابن رشد

المصور الوسيطة كاد يكون منعقداً على أنه زنديق ، بل إن اسمه كان لدى الفلاسفة المدرسين في أوروبا مرادفاً للادينية ، فلتنظر الآن إلى أى حد من الصحة بلغت هذه التهمة . ولسنا أول الباحثين الذين مُنِّعُوا بهذه المشكلة ، فإن كثيراً من علماء العصر الحديث قد اشتغلوا بها ليروا إلى أى حد استحق ابن رشد أسماء الكافر والزنديق والملاحد واللا ديني التي أطلقها عليه المتعصبون في الغرب قبل عصر النهضة دون روية ولا تدقيق .

لذلك أردنا أن نمر معك مسرعين بطائفة من آراء هؤلاء العلماء المحدثين التي انتهوا إليها بعد بحوثهم في إيمان ابن رشد . واليك هذه الآراء موجزة

(١) رأى ريتان : أعلن إرنست ريتان في كتابه « ابن رشد والمدرسة الرشدية » ، أن هذا الفيلسوف باحث حر الفكر إلى حد بعيد ، وأنه لا يتقيد في بحوثه بدين ولا عقيدة ، وأن لادينيته صريحة في كثير من مؤلفاته ولا سيما في شرحه لجمهوريّة أفلاطون . وهذا يدل على أنه عقلي محض ، وفيلسوف نقي لم يشغل نفسه بأولئك الالهيّين المسكبين بل كان يفلسف بحرية . نعم أنه لم يعتمد أن يصطدم بالدين ، ولكنه لم يحاول كذلك أن يزجج نفسه ليتجنب الاصطدام به . (١)

(١) انظر صفحة ١٢٩ من كتاب « ابن رشد والإرشاد » .

قد يتبادر إلى ذهن الباحث على أثر مطالعته عبارات رينان السالفة
أنه لا علم له بتلك المؤلفات التي كتبها ابن رشد ليوفق فيها بين الفلسفة
والدين والتي حالمًا شغل نفسه فيها بالمتكلمين وحاول جهد طاقته أن
يتجنب الاصطدام بهم ، ولكنه إذا أمعن في كتاب رينان تبين أنه
يعلم هذه المحاولة من جانب ابن رشد ، وأنه يعلمها بعلمتين : إحداهما
حرصه على حياته ، وثانيتهما الرحمة التي استولت على نفسه فجعلته
يتجنب إيلام الجماهير بالطعن في عقيدتها ، وأن في هذه الخطوة من
جانبه برهان ناصع على سعة عقله وخلوه من التعصب (١)

لا ريب أن في هذه الدراسة الرينانية شيئًا من الحقيقة وإن كانت
لم تصل إلى إيضاح الخطوة الرشدية الصحيحة ولا إلى إثبات الأسباب
الحقيقية التي حدثت فيلسوفنا إلى سلوك هذا النهج ، ولكن عذر رينان
في هذا التقصير واضح ، وهو أنه لم يطلع على النصوص الرشدية العبرية
أو على ترجمة دقيقة لها ، بل إن كل ما وصل إليه منها هو بضع شذرات
من « تهافت التهافت » باللغة اللاتينية ، وملخصات ترجمها الأستاذ مانك
عن اللغة العبرية ، وهذا لا يُمكنُ الباحث من إصدار حكم موثوق به
على المؤلفات ، وفوق ذلك فإن رينان كان لادينيًا ، وكثيراً ما هاجم
المسيحية بالذع العبارات ، ومن ثم هو مشغوف بتصديد زنادقات من

(١) أنظر صفحة ١٦٤ وما بعدها إلى صفحة ١٧٢ من كتاب « ابن رشد والرشدية »

الهواء ونسبتها إلى من يكتب عنهم من المفكرين ، وقد صيرت هذه
الخطبة مؤلفاته غير معتبرة في البعثات العلمية .

(ب) رأى مارك : قرر مارك أن ابن رشد — بالرغم من أن آراءه
الفلسفية لا تكاد تتفق مع عقيدته الدينية — كان يعني كثيراً بأن
يكون مسلماً حسن الاسلام (١). وقد استنتج مارك هذا الحكم بما رآه في
نصوص ابن رشد من اعتناؤه بالتدليل على أن الدين والفلسفة يدعوان
إلى حقيقة واحدة .

وما لاشك فيه أن الأستاذ مارك قد لاحظ أن هذا تناقض من
جانب ابن رشد ، وعذره في عدم إدراكه حقيقة هذه المسألة واضح
كذلك ، وهو أن نصوص فيلسوف قرطبة لم تصل إليه على حقيقتها .

(ج) رأى دونكان ماكدونالد : صرح ماكدونالد بأن ابن رشد
قد تعمد في كتاب « تهافت التهافت » أن يضع نقاباً سميكاً على زندقته .
أما رسائله التي زعم أنه أراد بها التوفيق بين الفلسفة والدين ، فهو لم
يدع فيها نافذة مفتوحة أمام فلسفته الحقيقية (٢) .

ومعنى هذه العبارة أنه كتب هذه الكتب الدينية ، ليتق بها سطح

(١) أنظر صفحة ٤٥٤ وما بعدها من كتاب « مرجع من الفيلسوفين اليهودية والعربية »

(٢) أنظر صفحة ٢٨٦ من كتاب « نحو على التوحيد والفقه الاسلاميين » لماكدونالد مطبعة
لوندرة سنة ١٩٢٣ .

المسلمين ثم أقفل أبوابها في وجه الأفكار الفلسفية الحقيقية ولم يدع في داخلها مجالا إلا للأراء العامة .

(د) رأى ت . ج . دى بوير : ذهب دى بوير في كتابه الأول « تناقضات الفلسفة » الذى نشره في سنة ١٨٩٤ إلى أن ابن رشد باحث عقلى مقتنع بأرائه ، وأن التناقضات المقصودة التى ظهرت في كتبه لم تكن إلا سخريه بسيطة من لدن عالم يحقر العامة ولا يأبه للوسائل التى يسلكها لتحويل اتهامات الجماهير الغبية عن نفسه ، فهو مثلا حين يعرض لمسألة خلود النفس يقرر أنها ليست في متناول الفكرى البشرى ، على حين أنه لا يعتقد هذا ، بل هو مقتنع بأن العقل الإنسانى قادر على بحث هذه المسألة (١) .

أما في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » الذى نشره في سنة ١٩٠١ فهو لم يعد إلى البحث في هذه المسألة ، بل تجاوزها في غير أكثراث كأنها لا تعنى الباحث أو كأنه عدل عن رأيه فيها ولم يشأ أن ينبه القراء إلى هذا العدول .

ليس من الغريب أن يكون « دى بوير » في كتابه الثانى قد عدل عن آرائه التى قررهما في كتابه الأول ، لأن عددا من الباحثين المتأخرين في أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى قاموا ببحوث هامة حول هذا الموضوع اعتمدوا فيها على نصوص ابن رشد العربية وكان من

(١) أظفر صفحة ٩١ من كتاب « تناقضات الفلسفة » تأليف « بوير »

تناهجا أن ضعفت الآراء القديمة القائلة بِسُقْيَةِ ابن رشد أو بسخريته
من جماهير المسلمين .

ومن أشهر العلماء الذين قاموا بهذه البحوث الأساتذة : هـ ا . ف .
ميرين ، و . ميجويل أزين ، و . ليون جوتييه ، و هـ ا ك نبذا من آرائهم :

(هـ) رأى ميرين : استند هذا العالم في حكمه على ابن رشد إلى
نصوص كتاب « تهافت التهافت » فاتهى به بحثه إلى أن ابن رشد لم
يبدل جهدا مخلصا في التوفيق بين الفلسفة والدين فحسب ، بل إنه في
بعض المسائل الأساسية قد أخضع الفلسفة للدين ، والعقل للعقيدة ،
فكان الدور الذي منح الفلسفة تمثيلة هو دور شرح الحقائق الآتية
عن طريق الوحي ، وفي الدائرة التي حددها الدين . وليس هذا النهج
من مبتدعات ابن رشد ، بل هو مألوف عند جميع فلاسفة العرب ،
ولكنه هو فقط أكثر ظهورا في فلسفة ابن رشد . فمثلا نحن نشاهد
ابن سينا ينغمس في نوع من التنسك المظلم الذي لا يفهمه إلا تلاميذه
كلما اصطدم بمشكلة لا تتفق مع رأى القرآن . أما ابن رشد فقد ذهب
إلى ما هو أبعد من هذا حيث أعلن مثلا بازاء مسألة الحياة الأخرى
أنه يجب ترك هذه المسألة ، وأنه — إلى أن يجد لها العقل حلا يتفق
مع القرآن — يعد الخروج فيها عن حدود الايضاح القرآني أو
الارتباب فيه ضربا من الإلحاد . ومن هذا يتبين أننا إذا تعمقنا الفلسفة

العربية إلى آخر خطواتها ، ألفيناها دائماً خاضعة للدين (١) .

ونحن لا نحسب أننا في حاجة إلى التنبيه على خطأ هذا العالم بعد الذي أسلفناه حين عرضنا لفلسفة الاسلام من محاولاتهم المغالية في إخضاع الدين للفلسفة الاغريقية وجعلها هي المركز الرئيسي الذي يجب أن يجذب إليه تأويلات النصوص القرآنية ، وما ذكرناه من آرائهم التي تثبت في وضوح أنهم كانوا يقدمون العقل على كل شيء إلى حد حمل الأستاذ كارادى فو ، على أن يعلن أنهم كانوا يحملون الوحي في الدرجة الثانية بعد الفلسفة .

(و) رأى ميغيل أزين : بدأ هذا الباحث دراسته بترجمة فصول من كتب « تنهايت التهاوت » وفصل المقال « وكشف الأدلة » إلى اللغة الأسبانية ثم عقد بينها وبين نصوص القديس توماس الاكويني موازنة دقيقة خرج منها بأن رينان قد غالى في زعمه أن ابن رشد كان عقلياً محضاً وأن الحقيقة الناصعة هي أنه خصم لدود للتعقل الحر ، وأن مذهبه في محاولاته لتوفيق بين الفلسفة والدين يشبه مذهب القديس توماس ، إذ هو يرمى إلى إثبات أن العقل — وليست الفلسفة أو البحث عن جواهر الأشياء بالبرهان إلا من مستجاته — يقود إلى عدد كبير من الحقائق ، ولكنه لا يقود إليها جميعها . ولهذا لم يكن بد من الوحي

(١) انظر مجلة « الموزينون » البلجيكية - من ١٨٨٨ — ١٨٨٩ تحت عنوان « دراسات في فلسفة ابن رشد » .

الالهى أولا لكي يصور الحقائق الضرورية للنجاة أمام أخيلة الجماهير
في صورة رمزية فائقة ، ثانيا لكي يلهم الجميع حتى الفلاسفة بعض
الحقائق المما بعد الطبيعية التي يستطيع العقل أن يدرك وجودها لا معانيها
وبما أن مصدر العقل والوحى واحد ، فمن غير الممكن أن يتناقضا
بل يجب أن يتعاونوا ، غير أنه لما كان الوحى يفوق العقل ، فقد وجب
في حالة التعارض الظاهر أن يخضع الثانى للأول .

وأخيرا ينتهى « أزين » في بحثه إلى أن إخلاص ابن رشد الدينى
ينبغى أن يوضع فوق كل ريبة ، وأنه في جميع مهاجماته التي وجهها إلى
المتكلمين لم يتعد حد السنة النقية . » (١)

(ز) رأى ليون جوتييه : لم يقع هذا العالم فيما وقع فيه أسلافه
من التسرع في الحكم على ابن رشد ، وإنما أصدر رأيه فيه بعد روية
وتعمق ، وهو يتأخص في أن الباحث — لكي يدرك الأسباب
الحقيقية التي حملت ابن رشد على التناقض الظاهرى الذي يشاهده
الناظر في فلسفته — يجب عليه أن يعرف أن هذا الفيلسوف قد قسم
بنى الانسان إلا ثلاث فصائل وأبان نوع المعرفة الذي يجب أن يقدم
إلى كل فصيلة . » (٢)

(١) انظر المقال المعلن ، رشدية القديس توماس الالهية ، المنشورة في الكتاب الذى عنوانه
إجلال إلى دون فرانيسكو كودرا .

(٢) ترجم ابن رشد بلا ريب في هذا تقسيم أرسطو الحجج إلى برهانية وجدلية وخطابية =

فأما أفراد الفصيلة الأولى فهم الفلاسفة و ذوو البراهين العقلية الذين لا يقنعون بدون الحجة القاطعة ، والمعرفة التي يجب أن تقدم إلى هؤلاء هي المعرفة العقلية البحتة أى أنه لا يصح أن يخفى عليهم شيء . ألبتة ، بل ينبغي أن يسمح لهم بتحليل النصوص المتشابهة أو المعقدة من الكتب الدينية ، إذ لا يجوز أن يحتجب عنهم سر ولا أن تقف في طريقهم معجزة ، لأن الأسرار والمعجزات ليست إلا بعض الرموز المقدرة للجواهر ، ولا تتصل بالمعرفة الفلسفية التي لا تتعاق إلا بالحجج العقلية .

وأما أفراد الفصيلة الثانية فهم رجال الدين الذين يعتمدون على الأقاويل الجدلية ، وهؤلاء قادرون على أن يتدينوا المصاعب الموجودة في النصوص الدينية فحسب ، ولكنهم عاجزون كل العجز عن فهم المعاني الحقيقية لهذه النصوص . ويجب على الفلاسفة أن لا يقدموا إليهم من المعرفة إلا النوع الأوسط الذي يتلاءم مع عقلياتهم ، وهو التأويل الموافق من أجزاء عقلية وأخرى دينية .

وأما أفراد الفصيلة الثالثة فهم العامة الذين تستهويهم الأساليب الخطائية ، وهؤلاء عاجزون عن كل شيء . ولا يصح أن يقدم إليهم أى تأويل ، بل يجب أن يأخذوا بحرفية النصوص وأن يؤمنوا بجميع

== وشعرية وسوفسطائية ثم طرح الرابعة والخامسة لافراط أولاهما في الخيال وفساد ثابتهما وأبقى الثلاث الأول ، وقسم الإنسانية ومعارفها على غرارها .

الرموز والتشيلات دون بحث ولا تأويل .

ومن أوضح الأدلة على صحة هذا التقسيم هو ذلك القول المأثور :
« الله في السماء فان العامة يعتقدون أنه يقطن السماء كما يقطنون منازلهم ،
ورجال الدين يؤولون هذه الكلمة بأن الله فوق النقص والضعف
الانسانيين ، ولكنهم لكي يوضحوا تأويلهم يقولون : إن الله في كل
مكان . أما الفيلسوف فإنه يعلم أن قول رجال الدين : إن الله في كل
مكان يساوى قول العامة : إنه في السماء ، لأنه في الحالتين يكون جسماً
يشغل قدراً من الفراغ قل أو كثر . وهو لهذا يقول : إن الاله ليس
في أى مكان ، وإنما هو موجود في ذاته ، وإن تأثيره هو الذى يشمل
كل مكان .

ومن هذا يتبين أن الفلاسفة يحب عليهم أن يفلسفوا سرا وأن
يضمنوا بمعارفهم على أهل الطبقتين : الوسطى والدنيا وألا يوضحوا لهم
بشيء من أسرار حكمتهم كما يحب على الإلهيين ألا يكشفوا النقاب
لل العامة عن شيء من معارفهم حتى لا يعرض العقل لهدم الدين من
النفوس التى هو ضرورى لها .

ومن هذا أيضاً بين أن الفلاسفة والدين ليسا إلا تعبيرين عن
حقيقة واحدة تقضى الحكمة ألا يستعمل أحدهما في موضع الآخر
الأول عقلى واضح ، والثانى رمزى غامض . وهذا هو معنى التوفيق
الذى حاول ابن رشد تثبيته بين الحكمة والشريعة فقرر أنهما تستطيعان

السير جنباً إلى جنب كأختين متحابتين ما دامتا متجهتين إلى صنفين مختلفين من الناس ، ولو أن الممثلة والأشعرية قد فهموا هذا لما كانوا مصدر تشكيك الناس في دينهم كما فعلوا حين حسبوا أنه يجب أن يدعى الناس جميعاً على نهج واحد وبدون تمييز بينهم إلى معرفة الإله وإلى الحقائق الدينية وبأحوال للجميع بالتأويلات التي ظنوا أنها حقيقية . ولما لم يكونوا متفقين فيما بينهم فقد أنشؤا مذاهب وشيعاً كان ههما الأول أن يتبادل التهم بالكفر والزندقة . وفي الواقع أن كل تلك الصدوع الدينية التي وقعت في الإسلام تولدت من هذه التأويلات المختلفة التي لا تتفق مع الفلسفة ولا مع العامة .

بقي الآن أن نعرف كيف تصاغ الحقائق الفلسفية في عبارات رمزية تتفق مع عقليات الجماهير ، إذ أن هذه الصياغة لا تحدث في نفوس العامة العاجزة ، وإنما هي تحدث في نفوس الأنبياء الذين بعد أن يفيض عليهم العقل الإلهي — كما يفيض على الفلاسفة — إدراكات عقلية برهانية يعود فيرن في أحيائهم رنيناً يجعلهم قادرين على تحويل الأفكار النقية إلى تمثيلات رمزية ، وهذا دليل قاطع على أن النبي هو وحده الإنسان الكامل الأسمى من الفيلسوف ، وهو الذي يجتمع في نفسه الحكمة مع الدين ، وهو الصلة الحية بين العقل والعقيدة

وأحسب أنه لم يبق بعد ذلك موضع للقول بأن ابن رشد ليس عقلياً خالصاً أو بأنه أخضع الفلسفة للعقيدة كما زعم أصحاب هذا الرأي

ولأنما الحقيقة التي لا ريب فيها هي أن هذا الفيلسوف لم يخط كلمة واحدة تشهد بخضوع الفلسفة للدين ، بل بالعكس قد أعلن أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين ، فوضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادى ، وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما (١)

هذا هو موجز رأى الأستاذ ليون جوتييه فى ابن رشد وآرائه بأزاء الدين ، ولا أرى فى حاجة إلى التصريح بأنه رأى ثاقب دقيق يحمل فى طياته برهان عمق كاتبه وفهمه للموضوع الذى عالجته ، وقدرته على التغلغل فى غيابات الفلسفة الرشدية بهيئة لم يسبقه إليها أحد من الباحثين .

(٩) الأخلاق

لم يكن فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب بفلسفة أرسطو العملية عنايتهم بفلسفته النظرية ، وقد اوضح هذا جليا فى تخصيص الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد رسائل وجيزة

(١) L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la raison, p. 74 — 75, 84-85, 108, 177 sq.

للأخلاق لا تلتئم مع ما لهذا العلم العظيم من الأهمية في نفوس
 الفلاسفة. وقد عزا الأستاذ رينان هذا الإهمال إلى أن نظريات أرسطو
 الأخلاقية لم ترق العرب كما راقتهم آراؤه الميتافيزيقية والمنطقية
 والطبيعية (١) ولكن الحقيقة فيما نرى غير ذلك لأن الآراء الأخلاقية
 الأرسطوطاليسية أكثر شهرا بتعاليم الإسلام من أي مذهب آخر.
 فهي تقول بنظرية الأوساط التي عبر عنها القرآن بقوله : « والذين إذا
 أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » وقوله : « ولا تجعل
 يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » والحديث بقوله : « إن
 المُنْبَتَّ لا أرضا قطع ولا ظهراً أبق »

وهي تقول أيضا باحترام الجسم وإيفائه حقوقه وملاذه التي
 لا تتعارض مع الفضيلة كاملة ، وهذه النظرية هي التي أشار إليها القرآن
 قائلا : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا
 تسرفوا إنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التي أخرج
 لعباده والطيبات من الرزق » . والحديث إذ قال : « إن لبدنك عليك
 حقاً » .

وفوق ذلك فإن أرسطو قرر أن الخير هو الأصل ، والشر عارض
 لا يأتي إلا لجهل أو لسوء تصرف أو لتضحية الجزء في سبيل الكل
 كما تقتضي الحكمة البالغة . وهذا هو معنى قول القرآن « ما أصابك من

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 159.

حسنة فن الله ، وما أصابك من سيئة فن نفسك ، أما الآية الأخرى التي تقول : « قل كل من عند الله » فهي تشير إلى أن الله هو مصدر الخير كشيء جوهرى ، والشر كعرض حين تقتضيه الحكمة أو يهوى إليه الفرد بجهله أو بسوء تصرفه أو مخالفته للناموس . وكذلك جعل أرسطو المال والصحة والأولاد الاختيار من شروط السعادة ، ولكنه جعل الفضيلة تاجاً لهذه المظاهر كلها . وهذا مرمى الآية التي تقول : « زين للناس حب الشهوات من : النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب » . ولا ريب أن حسن المآب الذى هو فى الآية فوق البنين والذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث هو نفسه الفضيلة أو المرتبة التى لا تنال إلا بالفضيلة والتى جعلها أرسطو تاجاً على رأس مظاهر السعادة إلى غير ذلك مما لو حاولنا تقتضيه لاستقنفد ذلك منا مؤلفاً كاملاً .

من هذا يتبين أن السبب فى إعراض فلاسفة الإسلام عن الانشغال بنظريات أرسطو الأخلاقية ليس هو عدم إعجابهم بها كما زعم رينان ، وإنما هو اعتقادهم بأن القليل منها كاف ، إذا أضيف إلى ما ورد فى الإسلام ثم صيغ فى أسلوب على تكوّن منه مزيج صالح للحياة العملية ، فقتعوا بهذا القليل الذى سجلوه فى رسائلهم الموجزة . وأياً ما كان ، فإن لابن رشد آراء أخلاقية جديدة امتاز بها عن أسلافه

ومن أهمها نظريته الثانى عارض فى أولاهما المتكلمين فى مسألة القضاء والقدر ، وسجل فى ثابتهما رأيه فى حرية الفرد . وإليك موجز هاتين النظريتين :

(١) قرر المتكلمون أن الله أمر بالخير ، ولكن هذا الخير ليس خيراً فى ذاته وإنما هو خير لأن الله أمر به ، وهذه النظرية هى — فى نظر ابن رشد — إحدى النظريات التى تنتهى دائماً إلى إبراز الإله فى صورة الحاكم المستبد الذى لا يأبه فى أفعاله لعدالة أو قانون أو نظام ونحن قد رأينا فى فلسفة ابن رشد النظرية أنه يقدر الناموس الطيبى ولا يستدعى فيه الاستثناء الخاضع للهوى ، وهذا التقدير للناموس لا يقل فى فلسفته العملية ظهوراً عنه فى فلسفته النظرية . وهو يعلن أن رأى المتكلمين فى هذه النظرية يهدم كل عدالة ويسوى بين الخير والشر (١) ويحول تقدير قيم الأخلاق من الخضوع للناموس العام إلى الخضوع للهوى . وإذا فهذا الرأى باطل من أساسه ، والصحيح أن الإله يأمر بالخير ، لأنه خير فى ذاته ، لا لأنه لا يسأل عما يفعل .

(٢) أما رأيه فى حرية الفرد فهو يتلخص فى أن الإنسان ليس حراً حرية كاملة ولا مجبراً إجباراً تاماً ، وإنما هو حر النفس إلى أقصى حدود الحرية ، ولكن هذه الحرية محدودة بالظروف الخارجية . ومعنى هذا أن للفعل من أفعالنا علتين : أولاهما العلة الفاعلة ، وثانيتهما العلة

(١) انظر صفحة ١١٣ من كتاب الكشف عن منابع الألة لابن رشد

الظرفية فأما الأولى فهي موجودة بنهاها في نفوسنا وحريةها
الكاملة متحققة ، أى ليس لاية قوة عليها سلطان . وأما الثانية فهي
محدودة بالعوارض والطوارئ الظرفية التي ليس يملكها التغلب
عليها . وهذا هو سر تصوير القرآن الفرد تارة حرا ، وتارة مقيدا ،
فهو حين يصوره حرا يقصد نفسه الفاعلة المختارة ، وحين يصوره
مقيدا يقصد إحداق الظروف الخارجية بتصرفاته ، (١) ولكنها أسرار
لا يعقلها إلا العالمون .

(١) أنظر صفحة ١٠٤ وما بعدها من نفس المصدر .



المدرسة الرشدية

تمهيد

لم يفز المذهب الرشدي بعد وفاة صاحبه في البيئات العربية بالتقدير الذي تقتضيه قيمته العلمية الصحيحة . ومن آيات ذلك أن القفطى لم يخصص له في كتابه موصفاً كما فعل بازاء غيره عن لا يكادون يساوون شيئاً إذا قيسوا بابن رشد . وكذلك ابن خلكان والصفدى في موسوعتهما اللتين تناولا فيهما أعيان العلماء والمفكرين . أما ابن أبي أصيبعة فقد أشار إليه في حديثه عن ابن باجة وتوهم أنه حسبه مجداً وشرفاً أن يكون من مشاهير تلاميذ هذا الأخير ، ولكن ليس معنى هذا أن جميع المؤرخين قد جهلوا قدره ، كلا فإن سعيد دعاه إمام عصره ، وابن الأبار قد أثنى عليه ثناء عاطراً يدل على دقة فهمه لأرائه وتقديره لعبقريته ، ولكن البيهقي اليهودية واللاتينية كانتا أعظم تقديراً لابن رشد وأحفظ لجليله على الحياة الفكرية . ولذلك يجب على الراغب في دراسة المدرسة الرشدية أن يتنبه لها لدى اليهود واللاتينيين ، فإن في كتب هاتين البيهتين وحدهما ما ينقع غلة المتعطش إلى دراسة هذه الحلقة الهامة من سلسلة الفكر البشري ، وهذا هو المنهج الذي سنسلكه

هنا في تعقبنا لتطورات هذه المدرسة . وقد شئنا أن نبدأ هذه المباحث
بمفلسفة اليهود من المدرسة الرشدية ، لأنهم هم أول من برز من تلاميذ
ابن رشد ، إذ أن تلاميذه من المسلمين كانوا أنكرات لا يستحقون
الذكر ، فإذا انتهينا من هؤلاء ، عرضنا للرشدية عند المدرسين
والبادويين . وإليك هذه المباحث :

١ — الرشدية اليهودية

(١) ابن ميمون : حياته ومؤلفاته

ولد ابن ميمون في مدينة قرطبة في سنة ٥٣٠ هـ — سنة ١١٣٥ م
ولما شب درس الاهليات اليهودية والطب في مدرسة قرطبة . وحين
اضطهد الخليفة عبد المؤمن الموحدى أهل الكتاب وخيرهم بين
الإسلام والنفي ، ادعى ابن ميمون الإسلام وأخذ يعمل بقواعده حتى
نظم شؤونه وأعد عدته لمغادرة الأندلس ثم ارتحل إلى مصر ، وفيها
نزع رداء الاسلام الذي كان قد احتجب وراءه لينجو من الاضطهاد
وأعلن دينه القديم . وفي القاهرة أشس مدرسة لدراسة التلمود ، وفيها
اطلع على مؤلفات ابن رشد حوالى سنة ١١٩٠ . وفي أثناء مقامه في
القاهرة اتخذه صلاح الدين طبيباً خاصاً له . وأخيراً توفي سنة ٦٠١ هـ
سنة ١٢٠٤ م .

أما مؤلفاته فلا يعطينا منها إلا كتابه الفلسفى الأكبر و دلالة

الحائرين ، وهو كتاب قيم كتبه مؤلفه باللغة العربية ولكن بحروف
عبرية ، وهو عبارة عن محاولة هامة للتوفيق بين اليهودية والفلسفة . وإلى
هذا الكتاب يرجع الفضل في تذوق يهود العصور الوسيطة فلسفة
أرسطو وفي صيرورتهم أكفاء لأن يكونوا حلقة اتصال بين العرب
والمسيحيين الأوروبيين . بل إن « سينوزا » و « مينديسلون » لم
يتلقيا مبادئ معارفهما في الفلسفة إلا عن ذلك الكتاب .

آراؤه

يؤكد الأستاذ رينان أن ابن ميمون كان — حين اطلع على
مؤلفات ابن رشد — قد كتب آراءه الفلسفية الخاصة . وإذا ، فهو
فيها مبتدع وإن كان ذلك لم يمنع من أنهما اتفقا في كثير من هذه
الآراء . فمثلا : جحد ابن ميمون وجود الجوهر الفرد وهاجم القائلين
به من المشككين ، وحمل على الذين أنكروا الناموس الطبيعي ، ونفوا
ضرورة الأسباب لوجود المسببات كما فعل ابن رشد . نعم إنه لم يقل
بأزلية العالم كما قال أبو الوليد ، ولكنه أعلن أن القول بها ليس زندقة
ولا ضلالا . ولقد غالى ابن ميمون في تقدس الإله وتنزيهه عن كل
شئ مغالاة حملته على ألا ينعته بصفات الوجود والوحدة والأزلية ،
ولأبائية صفة إيجابية ، بل لا يكاد يبيح نعت البارئ إلا بالسلبات كأن
يقول : إنه ليس معدوما ، ولا حادثا ، ولا عاجزا ، ولا متجزئا ،
وهكذا .

أما رأيه في نظام العالم فقد تتبع فيه آراء الفلاسفة السابقين فقرر أن أعلاه مؤثر في أدناه ، وأن الأمر الإلهي هو الذي يصل بعضه ببعض .

وأما رأيه في القوة العاقلة فلا يكاد يختلف عن رأي ابن رشد ، إذ هو يصرح بأن العقل الهولاني متصل بالحواس ، وفوقه العقل المستفاد ، وهو مؤلف من فيوض العقل العام الذي هو بالفعل أزلا وأبداً ، وهو الإله . وبما أن الموجودات المفارقة لاتقبل التكثير فيجب ألا تكون في العالم إلا نفس واحدة . وعنده أن مسألة البعث هي من أهم المشاكل المعقدة التي طالما وقف أمامها حائراً بل إنه قد أورد حولها اعتراضات تضطرم مع خلود النفس .

يرى ابن ميمون أن الكمال الانساني ينحصر في المعرفة ، فهي وحدها التي تسمى بالانسان عن كل ما عده من الكائنات . ولهذا كانت هي العبادة الحقيقية التي تجب عليه للإله ، فهي وحدها التي تحقق السعادة العظمى بوساطة الاتصال بالإله ، ولكن المعرفة ليست ميسورة لجميع الناس على السواء . ولهذا أرسل الإله الأنبياء لتنوب معارفهم في نفوس العامة عن المعارف الحكيمية ، والنبوة عنده مكتسبة لأنها درجة لا يصل إليها الا الممتازون (١) وقد تأثر ابن ميمون في هذا الرأي بابن سينا كما تأثر به ابن رشد من قبل .

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 178.

كان من الطبيعي — وقد اتفق ابن ميمون مع ابن رشد في كثير من الآراء كما أسلفنا — أن يكون هذا الأخير محبوباً في المدرسة الميمونية وأن يقوم له أنصارها بدعايات من شأنها أن تجعل له سلطاناً في الهيئة اليهودية ، وهذا هو الذي كان بالفعل ، بل إن هذه الدعايات كانت واسعة النطاق إلى حد أن قال عنها : جيوم الاوفيرني .
ما يلي :

« إنه لا يوجد بين اليهود الخاضعين للعرب فرد واحد لم يهجر عقيدة ابراهيم ولم يتسم بضلالات العرب والفلاسفة »

غير أن هذه الحركة الفلسفية التي أزالَت حجاب الفوارق بين مفسكري المسلمين والاسرائيليين وجعلت السلطان للعقل وحده قد أحنقت رجال الدين من اليهود وأثارت حقدهم على المدرسة الميمونية فاشتعلت نار الجدل بين الفريقين زهاء قرن كامل كانت أثناءه الرسائل المليئة بالهجمات القاسية ضد أرسطو والمشائين تتوالى من جانب رجال الدين ، والكتب العلمية الحافلة بتأييد الآراء الفلسفية والنضج عنها ومهاجمة خصومها تترى من جانب المفسكرين الأحرار ، وأخيراً عقد لواء النصر للفلسفة ، وبعد الأستاذ رينان هذا النصر من الحوادث النادرة التي اصطدمت فيها الفلسفة بالدين ثم انتصرت عليه .

اتفق أن اضطهد الموحديون اليهود في ذلك العصر وطاردوهم من الأندلس فالتجئوا إلى إسبانيا المسيحية وإلى جنوب فرنسا حيث كان التسامح في تلك المقاطعات موفوراً بعض الشيء. لهذا صارت برشالونة في إسبانيا ، وناربون ، ومونبيلييه ، ولونيل ، ومارسيليا ، في فرنسا مراكز الثقافة العامة التي وجدت فيها العقول الفلسفية مسرحاً لابتداء آرائها فأبدتها حرة صريحة .

كانت الفلسفة اليهودية في ذلك الحين عربية في موضوعها ومظاهرها وكان فلاسفة الاسلام محاورها وفرائد عقودها إلى حد أن أطلق اليهود على ابن رشد اسم « روح أرسطو وعقله »

غير أن اليهود على أثر طردهم من البيئات الاسلامية هجروا اللغة العربية التي ظلت بينهم إلى ذلك العهد لغة العلم والفلسفة وكانت أولى نتائج هذه المقاطعة المدفوعة بحق الاضطهاد أن نقلوا إلى العبرية أهم المؤلفات الفلسفية والعلمية العربية ولا سيما مؤلفات ابن رشد . ولا ريب أن هذه الحركة التي هي سلبية أكثر منها علمية كانت من حسن حظ الفلاسفة ، لأن كثيراً من المؤلفات الرشدية الأصلية قد فقد ولم يبق إلا ترجماته العبرية .

ولقد كانت الترجمة من العربية إلى العبرية منظمة تنظيماً أقل ما يقال فيه إنه كان دليلاً على ثقافة القاعين به وعنايتهم بالفلسفة وبذههم المال — على حبه عند اليهود كما لا يخفى على أحد — رخيصاً هيناً في

سبيل نشر العلم وتعزيز السلطان في بني جنسهم لكي يتفوقوا على
معاصريهم من المتعصبين وضيق الأعطان .

ولقد كان من بين التراجمة الذين اشتهروا بدقة الترجمة أسرة تيدون
التي كانت تقيم في « لونيل » والتي كان من أعلامها « شموئيل بن تيدون »
وابنه موسى بن شموئيل اللذان عاشا في القرن الثالث عشر . ومنهم
أيضا « كالونيم بن كالونيم » الذي عاش في القرن الرابع عشر والذي
ترجم إلى العبرية كل مؤلفات ابن رشد تقريبا ، وإلى اللاتينية كتاب
« نهافت النهافت » . ومن مشاهير التراجمة في ذلك الحين أيضا « كالونيم
ابن داود » و « صمويل بن داود المرسيلي » .

هذا هو موجز حركة الترجمة ، أما المؤلفون فكان من أعلامهم في
القرن الثالث عشر « شيمتول بن يوسف بن فتلكيرا » الذي كتب
عددا كبيرا من المؤلفات يدل ما بقي منه على سعة الاطلاع وقوة العقل
ودقة التفكير . ومن هذه المؤلفات ما يلي :

(١) رسالة في تدبير الجسم والنفس . (٢) رسالة عن النفس .
(٣) كتاب في التوفيق بين الفلسفة والدين (٤) بدء الحكمة (٥) شرح
فلسفي على كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وهو موسوعة هامة
في تاريخ الفلسفة احتوت على كثير من المعارف الفلسفية .

أما في القرن الرابع عشر ، فقد ظهر بين اليهود عدد من المتفلسفين
نذكر من بينهم اثنين هما أشهرهم وأجدرهم بالعناية ، وهما « ليفي بن

جيرسون البانيولى ، و « موسى التاربونى » .

فأما ابني بن جيرسون ، فقد شرح كتب أرسطو ، ولما كان أكثر جرأة من ابن ميمون ، فقد حنى الدين أمام الفلسفة المشائية وأعلن بدون تحفظ أزلية العالم ، فكان أول يهودى هاجم عقيدة الخالق من العدم ودلل على أنه من المستحيل أن ينشأ العالم عن العدم الخالص أو عن المادة المحددة ، بل انه نشأ من شىء يشبه العدم فى ظاهره ولكنه موجود وهو الهىولى .

وأما موسى التاربونى ، فقد كتب عدة شروح لكتب الفلسفة العربية ولا سيما مؤلفات ابن رشد ، وقد كانت آراؤه متفقة تقريباً مع آراء ابن جيرسون ، ولكنه كان أقل منه صراحة فقصده الظلمة والتعقيد فى مؤلفاته .

بيد أنه لم يكد القرن الرابع عشر ينتهى حتى بدأت الفلسفة اليهودية تضعف وتدهور شأن كل ما فى الحياة : طفولة فثشباب ، فشيخوخة ، فقناء ، ولكن هذا التدهور لم يقض على فلسفة ابن رشد بالزوال ، بل إن نجمها لم يوشك أن يافل فى البيئة اليهودية حتى كان قد أخذ يستطاع فى البيئات اللاتينية . ومن أعيان مثلى الفلسفة الرشدية فى تلك الآونة « إيلي الميديجوي » الذى كان أستاذاً فى الفلسفة فى جامعة « پادوآ » والذى كان من تلاميذه العبرى الشهير : « ييك دى لاميرا ندول » الذى ستمحدث عنه حين نعرض لتلك الجامعة التى التقت

فيها الفلسفتان العربية واليهودية النقاء دل على أن علماء ذلك العصر كانوا يثقون كل الثقة بالفلسفة العربية ويتخذون منها أساساً معتمداً لفهم الفلسفة الإغريقية، بل إن رينان يحدثنا أنه إلى عصره هو كان علماء اليهود يحرصون على الاطلاع على الفلسفة العربية وأن مخلص منطق أرسطو لابن رشد كان ضمن مناهجهم المدرسية في القرن التاسع عشر (١).

ب - الرشدية اللاتينية

تمهيد

بمَث ذبوع الفلسفة الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى الفلسفة والعلوم الإغريقية من مرقدها بعد أن أخضت التعصب صوتها إخفاتاً يوشك أن يكون تاماً. ولكن بعض هذه المؤلفات العربية كان أسعد حظاً من البعض الآخر، فمثلاً في القرن الثالث عشر كانت كتب الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبرول وابن رشد وابن ميمون معروفة متداولة بين الأوروبيين، وكان ابن باجة وابن طفيل غير معروفين إلا من خلال شذرات ابن رشد عنهما. وفي القرن الرابع عشر انحصر السلطان في منتجات ابن سينا وابن رشد. وفي القرن الخامس عشر انفرد ابن رشد بالسيادة إلى حد أن طغى على جميع الفلاسفة الإسلاميين وكاد ينسى العلماء أسماءهم وصار الممثل

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 160-197.

الأوحد للفلسفة الإسلامية في البيئات العلمية الأوروبية، وهذه هي الحركة التي ستعنى بإيجازها هنا.

يرجع الفضل في نقل الفلسفة الرشدية إلى اللغة اللاتينية إلى المترجمين الشهيرين « ميشيل سكوت » و « إيرمان الألماني » ، وكانا كلاهما من ترجمة بلاط « فريدريك » الثاني إمبراطور ألمانيا . فالأول ترجم بعض كتب ابن رشد حوالي سنة ١٢٢٠ ، والثاني نقل أهم ما بقي منها حوالي سنة ١٢٥٦ . وإذا ، فلم يكبد القرن الثالث عشر ينتصف حتى كان أهم مؤلفات حكيم قرطبة قد عرف في البيئات العلمية اللاتينية ما عدا كتابي « شرح الأورجانون » ل « أرسطو » ، و « تهافت التهافت » ، لأن الترجمة التي قام بها « كالونيم بن كالونيم » لهذا الكتاب الأخير لم تتداول إلا في القرن السادس عشر . والآن إليك كيف فهم علماء تلك العصور ابن رشد :

(١) المدرسيون

عند جيوم الأوفيرني ، كان هذا المتفلسف أستاذاً لللاهيات في جامعة باريس حوالي سنة ١٢٢٨ م وهو نفس العصر الذي بدى فيه بنقل فلسفة ابن رشد إلى اللاتينية ، وهو — وإن لم يذكر اسم ابن رشد إلا مرة واحدة — قد نقد آراءه في عدة مواضع من كتبه معزوة حيناً إلى أرسطو ، وحيناً آخر إلى بعض شراحه من الإغريق والعرب الذين هم في رأيه مستوون في الضلال والزندقة . فمن ذلك مثلاً نسبته في أحد

مؤلفاته وحدة العقل إلى أرسطو وإلى بعض تلاميذه المجهول الأسماء
وتعليقه على هذه النسبة بقوله : إن أرسطو تخيل هذه النظرية ليفر بها
من العالم العقلي الذي قال به أفلاطون .

ومن ذلك أيضا عزوه أضلولة أزلية العالم (على حد تعبيره) إلى
أرسطو وابن سينا .

ويرى الأستاذ رينان أن جيوم كان خصما لابن رشد دون أن
يعرفه . ومن آيات ذلك أنه في المرة الوحيدة التي ذكر اسمه فيها أعلن
أنه فيلسوف جديلي ، وأن تلاميذه هم الذين شوها آراءه (١) .

عند ألبير الأكبر : ١٢٠٦ — ١٢٨٠ م كان هذا الفيلسوف
يعرف ابن رشد أكثر من جيوم ويقترب من فهم مبادئه كثيرا على
الرغم من أنه كان تلميذا وفيلا لابن سينا ، وبالتالي لم يكن يضع ابن رشد
في الصف الأول بسبب اقتناعه برفعة ابن سينا عليه . وليس هذا فحسب ،
بل إنه قد وقف جانبا هاما من مجهوده على محاربة ما لم يرقه من آرائه
فمن ذلك أنه هاجم نظرية العقل الرشدية مهاجمة عنيفة ، فكتب فيها
في سنة ١٢٥٥ مؤلفا خاصا ، كله حجج منطقية بدأه بثلاثين قياسا
تؤيد كلها فكرة وحدة العقل التي قال بها ابن رشد والتي قرر فيها أن
جميع أفراد الإنسان عقلا واحدا ثم ذكر بعد ذلك ستة وثلاثين
قياسا ضد هذا الرأي ، فكانت النتيجة أن تفوقت فكرة خلود النفس

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 225 sq.

الذاتية بسنة أقنيسة لم يسبق لخصومها أن تقضوها .

وفي سنة ١٢٦٩ أعاد الهجوم من جديد على الفلسفة الرشدية في محاضراته في جامعة باريس ، وكانت مهاجماته الأخيرة تدور كلها حول فكرة أن العقل المفارق الذي يشع على الأفراد البشرية من الخارج والذي هو وحده الابدئ فكرة بغيضة (١) .

عند القديس توماس الإكويني ١٢٢٧ - ١٢٧٥ م . يعد مسلك هذا الفيلسوف بازاء ابن رشد من أغرب المسالك ، إذ يحدثنا رينان أنه كان طبيعة تلاميذه اللاتين وأكبر خصومه في نفس الوقت ، فقد استعار منه أسلوبه في الكتابة وأنهاجه في الشرح والتعليق التي كانت بجهولة في الغرب تمام الجهل ، وقد اعترف بأنه أعظم شراح أرسطو وبأنه جدير بالاجلال في بعض نواحي مذهبه ، ولكنه قرر أيضا أنه هو مؤسس أحد مذاهب الزندقة الجديدة بالجحيم .

وبما هاجمه القديس توماس من آراء ابن رشد نظريات الهول ودرجات المبادئ الأولى ، ومهمة العقل الأول الذي هو عنده معلول وعلة في نفس الوقت ، ووجود العناية الإلهية ، واستحالة الخلق من العدم ، ووحدة العقل .

لم يقف القديس توماس عند هذا الحد ، بل أعلن أن أرسطو كان معذورا بعض الشيء في أخطائه ، أما ابن رشد فلا عذر له في

(١) Renan, ibidem, p. 231 sq.

أخطائه من جهة ، ومن جهة أخرى قد انحدر نحو الأضاليل أكثر من الفلاسفة السابقين فغالى فى تحميل نصوص أرسطو ما لا تطبق ليقنادها نحو الزندقة ويهوى بها فى الظلام الذى حاول أرسطو أن يتخلص منه حينما اهتدى إلى المحرك الأول ، ففارق به الفلاسفة القدماء الذين لم يروا فى السكون إلا الحركة والمتحركات ، والتغير والمنحدرات .

أما نظرية وحدة العقل فقد سلك القديس توماس فى نقضها مسلكا لبقا ، إذ حاول أن يضع أيدي الباحثين على التصادم الذى بين ابن رشد وبين أسلافه من فلاسفة الإغريق والعرب فيها ، وأن يثبت أن جميع فلاسفة العرب اتفقوا على أن العقل شخصى لدى كل فرد ، ولما تم له ما أراد أخذ يهاجم نظرية ابن رشد فى عنف ، وكذلك حمل على فكرة اتصال العقل السلبى بالعقل الإيجابى ، وفكرة إدراك المفارقات . وقد عنى بإيضاح المعاندة بين رأى أرسطو ورأى ابن رشد فى هذه النظرية ، وكأنه كان يريد أن يقول له إنك قد قدست أرسطو فى أكثر من موضع من كتبك ، فإياك فى هذه الفكرة تخالف رأيه الذى يعان فى صراحة ، أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك ما لا صورة له ، وما دام أن الجواهر المفارقة لأصوار لها ، ومادما لا ندرك إلا ما له صبور فنحن لا ندركها ، ومادما لا ندركها فكيف يمكننا عليها بالوجود خاطئ . . .

ولا يعترض على القديس توماس فى هذا المقام بأنه يحكم بوجود

الإله مع أنه لا صورة له ، فإن المانع من ورود هذا الاعتراض هو أن القديس توماس يعتقد أن الإله يدرك بالنفس التي هي جوهر إلهي محض (١).

عند جيل الرومي : كان هذا العالم أحد رجال الدين البارزين في القرن الثالث عشر ، وكان أحد خصوم العرب في البيئات اللاتينية ، فمن خلال كتبه رأى الناس للمرة الأولى أن ابن رشد كان عدوا للديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلامية ، وأنه مؤسس الرأي القائل بأن الديانات كلها زائفة وإن كانت نافعة . ولهذا كله نبذ ، جيل ، آراء ابن رشد نبذ النواة وصرح بأنه قد أحيا جميع أضاليل الفلاسفة السابقة ، وهو أقل منهم عذرا ، لأنه يهاجم إيماننا بطريقة مباشرة ، وقد أخذ عليه أنه غاب جميع الديانات كما يرى القاري . في كتابيه العاشر والحادي عشر مما وراء الطبيعة طعنه على الشريعتين المسيحية والإسلامية ، لأنهما قالتا بالخلق من العدم . ولقد نقد الديانات كذلك في الكتاب الثالث من الطبيعة ، ووصف آراء رجال الدين بأنها صادرة عن الأهواء والأغراض لا عن التعقل والمنطق .

ويعلق الأستاذ رينان على هذا الرأي بما معناه :

« إن جيل الرومي في كتابه المسمى « أضاليل الفلاسفة » قد طعن على جميع فلاسفة العرب مثل الكندي وابن سينا وابن رشد

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p.242 sq.

وابن ميمون ، وهو فيما يختص بابن رشد قد اقتصر على قراءة ناحية واحدة من نواحيه من جهة ، ولم يفهم مرمى كلامه من جهة ثانية ، فجمع من ألفاظه كل ما شاكه ، واستنتج منه حكمه عليه بدون تعمق . ولهذا تعتبر آراؤه عن ابن رشد آراء شخصية (١) .

عند ريمون لول : كان هذا اللاهوتي المتعصب أشد من سالفه مقننا لابن رشد ، لا لشيء إلا لأن فلسفته كانت في نظره تمثل الاسلام الذي كان هدمه قصوى غاياته وأعذب أحلامه .

ولهذه الغاية طاف فيما بين سنتي ١٣١٠ - ١٣١٢ م بمدن : باريس ، وفيينا ، ومونبيلييه ، وجينوا ، ونابل بقصد إلقاء خطب فيها لنقض مذهب ابن رشد والغض من قيمته . وفي سنة ١٣١٣ رفع إلى البابا التماسا يطلب إليه أن يحظر على المسيحيين قراءة كتب ابن رشد . وبالإجمال قد وقف حياته كلها على مهاجمة المذهب الرشدي حتى سماه بعض المؤرخين : أمير المهاجمين ، وصرخوا بأنهم لا يعرفون عدد رسائله في مخاصمة ابن رشد لكثرتها . وأشهر مثيرات الخصومة بينهما هي مشكلة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية وأيهما أثبت ، ولكن من أشد دواعي الأسف أن رسائل هذا المؤلف لم تزل مخطوطة في مكاتب باريس ولم تدرس دراسة تمحيص حتى الآن (٢) .

(١) Renan, ibidem, p, 252 sq.

(٢) Renan, ibidem, p. 255.

كان من نتائج حملات هؤلاء المتعصبين من رجال الدين على الفلسفة الرشدية أن اختفى ابن رشد الحقيقي وحل محله ابن رشد آخر كافر جاحد لحدوث العالم والعناية الإلهية والثالوث وفائدة الصلاة والاحسان وخلود النفس والبعث ولم يخفت صوت هذه الخرافات بتقدم الزمن كما يتبادر إلى الذهن ، بل بالعكس قويت وتضاعفت في القرن الرابع عشر ، فأصبح ابن رشد في نظر أكتريه الخاصة والعامة مصدر أفتلح سباب وُجَّه إلى السماء ، بل إن البابا جريجوار التاسع قد أعلن أن ابن رشد قد صرح بأن العالم قد انخدع بثلاثة مضللين وهم : موسى وعيسى ومحمد . وعلى أثر هذا الاتهام من جانب البابا زعمت الجماهير أن هناك كتابا بهذا العنوان : المضللون الثلاثة ، وأسبغته على التسابع إلى : ابن رشد ، ففريدريك الثاني ، أمبراطور ألمانيا ، فبوكاتشو ، فمافيا فيلي ، فبومبونازي ، فكامبانيلا ، فجيوردانو برونو ، فاسينوزا ، ففوبيس . وعلى العموم عزى هذا الكتاب الخفى إلى كل من سخطت عليه الكنيسة في ذلك العصر ، وفي عصر النهضة والعصر الحديث . ويؤكد الأستاذ رينان أن هذا الكتاب لم يوجد قط وأنه إحدى خرافات تلك العصور .

لم يقتصر خصوم ابن رشد من الخاصة وأشياعهم من الجماهير على ما أسلفناه من التهم ، بل قدرموه بأنه كان أول الأمر مسيحيا ثم تهود ثم أسلم ثم صار لادينيا ، وأنه أعدى أعداء المسيحيين ، وقد دعاه

جيرسون في مكتبه بالملعون أو النابج المسعور ، وصوره بعض
المصورين في أعماق الجحيم مع المسيح الدجال .

وبرى الأستاذ رينان أن من العوائل التي تضافرت على نسبة
هذه الآراء كلها إلى ابن رشد هو بعض فرديريك الثاني ، البابا
واحترامه للثقافة الإسلامية ولا سيما منتجات ابن رشد ، فقد شجعت
هذه الحماية أصحاب الميول الإلحادية على إرضاء رغباتهم حتى إذا رأوا
الخطر قد أحرق بهم ، لصقوا هذه الآراء بابن رشد لكي يتجسروا من
العقاب ، فأنهت هذه الخطوة بتحميل ابن رشد من الآراء ما لم يدر
له بخلد (١) .

غير أن في هذا الضحجيج الذي كان يصلصل حول الفلسفة الرشدية
برهانا ساطعا على أن هذه الفلسفة كانت ذات أهمية عظيمة من جهة ،
وذائعة في البيئات العلمية من جهة أخرى . وأهم المواضع التي أوت
إليها هذه الفلسفة فوجدت فيها صدورا رحيمة وعقولا مستعدة للبحث
والتحليل هي جامعة باريس ، ومدرسة الفرنسيسكانيين وجامعة بادوا .
فأما الرشدية في جامعة باريس فكانت كحلقة متممة لسلسلة
المدرسين . وأما مدرسة الفرنسيسكانيين فهي أقل أورتودوكسية من
الدومينيكانيين ، وكان بين زعمائها مفكرون أحرار بلغوا من الجرأة
واستقلال الفكر حدا جعلهم يهتمون بالزندقة في روما مثل دانس

(١) Renan, ibidem, p. 295.

سكوت ، و ، أوكام ، وأضرابهما . وأكثر من هذا أن ، ألكسندر
دى هاليس ، مؤسس هذه المدرسة كان فى مقدمة الداعين إلى الفلسفة
العربية . وأن أكثرية الفقرات التى أداها البابا فى سنة ١٢٧٧ م
كانت تدرس فى مدرسة الفرانسيسكانيين معزوة إلى ابن سينا وابن
رشد ، وأن أحد أعيان تلاميذها وهو روجيه يكون ، قد صرح بأنه
يؤمن بصحة فكرة العرب عن العقل الإيجابى ، وقرر أن النفس
البشرية وحدها غير قادرة على المعرفة ، وأن الفلسفة ليست إلا نتيجة
إضافة خارجية إلهية ، وأن العقل الإيجابى الذى هو مبدأ هذه الإضافة
ليس جزءا من النفس ، وإنما هو مفارق ، وهو لها كالنور للألوان ،
وكالربان للسفينة .

كان هذا الاقتناع من جانب روجيه يكون ، أحد البواعث التى
حملته على إجلال ابن رشد وجعله يقول عنه ما يلى :

إن فلسفة ابن رشد التى ظلت زمنا طويلا مهمة من بعض العلماء
ومذمومة من البعض الآخر قد آن لها اليوم أن تظفر بمنصرة أعقل
الممتازين . ويمكن أن يقال الآن بوجه عام : إن مذهب ابن رشد قد
قدر فى هذا العصر حق قدره وإن كان ذلك لا يمنعنا من أن نأخذ
عليه فى بعض نواحيه مأخذ بسيطة .

(٢) فى جامعة باريس

من المعروف أن بعض مؤلفات أرسطو قد صارت منذ سنة ١٢٥٥

ضمن منهج كلية الفنون بجامعة باريس رغم الحروب الشموء التي
أعلنها عليها ، الباباوات ، ولكن هذه المؤلفات كانت تدرس في تلك
الكلية في ذلك العهد دراسة محايدة لا يشتغل القائمون بها بمحاولة
التوفيق بين الدين والفلسفة .

ولما كان من الضروري أن يستعين الأساتذة المكافون درس
مؤلفات أرسطو بما كتبه الشراح عليها ، فقد قام الأستاذ سيجيه
البراباني ، بدراسة واسعة لشروح ابن رشد على كتب أرسطو
استغرقت أكثر من أحد عشر عاما منذ سنة ١٢٦٦ إلى سنة ١٢٧٧
فكانت هذه الدراسة مبدأ الحركة التي عرفت فيما بعد باسم « الرشدية
اللاتينية » والتي كانت ترمي إلى كشف كل لبس يحوط آراء أرسطو في
النقط الأساسية من مذهبه وهي أزلية العالم وجود علم لاله بالجزئيات
وإنكار انشغال العناية الالهية بعالم ما بعد فلك القمر ، ووجوب
صدور المعلولات عن عللها دون أي استثناء ، ووحدة العقل المفيض
بالنسبة لجميع بني الانسان وزوال شخصية النفس بتفكك الجسم .

كان الأستاذ سيجيه أثناء دراسته هذه النظريات لا يضيف إلى
إيضاحها إلا ملاحظات موجزة يشير بها إلى أن هذه المبادئ تتعارض
مع المسيحية ثم يعقب على هذه الملاحظات بقوله : لا ريب أن
الدين هو الحق ، ومع ذلك فبعض الفلاسفة يرون عكس هذا الرأي
غير أن هذا التبصر الذي توخاه سيجيه في دراسته لم يحل دون إدانته
في نظر رجال الدين واضطهادهم إياه ، ففي سنة ١٢٧٠ أدان أسقف

باريس ثلاث عشرة فقرة من فقرات ابن رشد تتعاقب بنظريات أزلية العالم ، والقضاء والقدر ، وإنكار علم الاله بالجزئيات ، ووحدة العقل المفيض . وفي سنة ١٢٧٧ أمر البابا جان الحادي والعشرون ذلك الأسقف باجراء تحقيق كانت نتيجته إدانة مائتين وتسع عشرة فقرة ومن الغريب أن القديس توماس كان قد أقر كثيراً من هذه الفقرات ، فكانت إدانة سيجيه إدانة غير مباشرة للقديس توماس فتحت باب معركة الوطيس بين أنصار توماس وخصومه .

وعلى أثر هذا الحكم طرد « سيجيه » من الجامعة ثم دعي إلى المحاكمة فحكم عليه بالسجن المؤبد ، ولكن سكرتيره قتله في سنة ١٢٨٢ .

على الرغم من هذا الاضطهاد استمرت الحركة الرشدية في طريقها وكان لها من النتائج ما ينتظر من مشيئتها من الحركات العنيفة تضعف حيناً فيقل أنصارها وتقوى حيناً آخر فيظهر لها أنصار جدد . ومن مظاهر قوتها بعد حادث « سيجيه » أن قام « جان الجاندوني » بتدريس هذه الآراء من جديد في تلك الجامعة ، فأصدره البابا جان الثاني والعشرون قراراً بطرده من حظيرة الدين رغم أنه قال في دفاعه عن نفسه : إنه يؤمن بما جاء في الدين ، ولكنه لا يستطيع أن يدل عليه ، فهيناً للذين يستطيعون التدليل ، أما أنا فليس في وسعي بازائه إلا الإيمان بالقلب .

(٣) في جامعة بادوا

تمتاز هذه الجامعة عن غيرها من الجامعات بمرتبتين أولاهما أنها

انفردت بتسجيل عقليات العصور الوسيطة ومعارفها وأخلاقيها وعاداتها إلى حد أن الباحثين لا يكادون يعثرون على أصدق صور تلك العهود إلا بين صفحات مؤلفاتها . وثانيتها أن الفلسفة الرشدية بقيت بين جذرائها حتى العصر الحديث على حين أنها انمحت انمحاء يوشك أن يكون تاما من جميع الجامعات الأخرى .

كان الطب هو السبب الأول الذي اقتاد الفلسفة الرشدية إلى جامعة بادوا في النصف الأول من القرن الرابع عشر . وكان هـ بـير الألبانوسى ، أول من عملوا على وضع ابن رشد في صف أرسطو . وقد أحق عليه انتصاره لحكيم قرطبة السلطة الدينية فأمرت بالقبض عليه لتعدمه كما كان مألوفاً في ذلك العصر ، ولكنه توفى أثناء التحقيق وفاة طبيعية ، فدفع الحق أولئك المتعصبين إلى إحراق جثته .

ومن أولئك الأساتذة الذين ساهموا في تثبيت الفلسفة الرشدية في جامعة بادوا ، جريجوار الريمينى ، وهـ جيروم فيرارى ، وهـ جان الجاندولى ، الذى كان أستاذاً في باريس والذى طرده البابا من حظيرة الدين في سنة ١٣٢٦ . والذى كتب شروحا طويلة لكتب أرسطو وابن رشد . ومنهم أيضا هـ أوربانو البولونى ، الذى كتب في سنة ١٣٣٤ شرحا لشرح ابن رشد على كتاب الطبيعة لأرسطو ، فأحدث بذلك سنة اعتبار ابن رشد من كبار الفلاسفة الجديرين بالشرح ، وكان أول العاملين على حلولة في تلك الأوساط محل أرسطو .

ومنهم أيضا « بول البندقى » المتوفى فى سنة ١٤٢٩ والذى كان من أكبر علماء عصره المتضلعين .

كان « بول » أوجوستانيا شديد الدين ، ولكنه وافق على كثير من نظريات ابن رشد وتحمل مسئولياتها أمام دينه . وكان يعلم أن ابن رشد هو أجل من فهموا فلسفة أرسطو ، ولكن كانت هناك مدرسة قد تأسست فى ذلك العهد لإحياء المعارف الإغريقية ، وكان على رأسها « نيقولا فافا » فأعلنت باسان زعيمها أن ابن رشد أساء شرح كثير من نظريات حكيم استاجيرا ، فاتفق أشياع النظام الدينى الذى كان « بول » و « فافا » يتسبان إليه على أن تعقد مناظرة بين هذين العالمين يؤيد فيها كل منهما رأيه بالحجة والبرهان ، فعقدت هذه المناظرة وحضرها ثمانمائة من رجال الدين ، فكان النصر فيها حليف « فافا » على « بول » وابن رشد ولكن هذه الهزيمة التى أصابت بول لم تعد البيئات الدينية لأنها - فيما يظهر - كانت مدبرة . أما فى البيئات الجامعية فقد بقى سلطانُه العلمى عزيزا ساميا لم يمسه أدنى احتقار ولا ضعف .

ومن زعماء هذه المدرسة أيضا : « جايتانودى تيين » سنة ١٣٨٧ - ١٤٦٥ وكان من أسرة عريقة فى إيطاليا . وقد ساهم بموهبته ومعارفه ومجهوده وثروته فى إعلاء المذهب الرشدى وتثبيت أهميته فى جامعة بادوآ .

كان حظ هذا العالم أسعد من حظوظ كثير من أسلافه فسطع

نجمه في أوروبا كلها وطبعت مؤلفاته عدة طبعات رغم أن الباحثين المحدثين يرون أن مذهبه كان أقل وضوحاً من مذهب «يون البندقى» بل إن من يتعمق في قراءة كتبه يظهر له أنه لا يتفق مع ابن رشد في كل نظرياته على الرغم من أنه يزعم هذا، ولكن لعل السبب في شهرته هو أنه قام بمجهود كبير في الدعاية لابن رشد من جهة وفي التوفيق بين الشارح (١) وبين الدين لا سيما فيما يتعلق بخلود النفس .

ولقد نجح «جايتانودى تين» في رفع ابن رشد حتى صار بفضل دعايته الحكيم الأول الذي لا ينزع في بادوا، وبولوفى، وأصبح أهم ما يشغل أسانذة الفلسفة في جامعتى هاتين المدينتين هو شرح الشرح الكبير لابن رشد .

وفي سنة ١٤٨٠ ألفت كاساندرافيد بليه — وهى إحدى شهرات عالمات مدينة البندقية — رسالة أبدت فيها تأييداً علمياً لبعض النظريات الرشدية فنالت بها جائزة الفلسفة الكبرى .

غير أن كل أولئك العلماء إلى هذا العهد لم يكادوا يتعدون حدود الشرح والتعليق والتوجيه، ولم يكد القرن السادس عشر يحل حتى سرت في جامعة بادوا روح الابتداع، وكان بوهـ بونازى أحد ممثلى هذا العصر الابتداعى الجديد تمثيلاً صادقاً ظهرت آياته في مؤلفاته ومحاضراته التى يلمح الباحث في كل صفحة من صفحاتها بمجهوداً محترماً

(١) كانت كلمة الشارح إذا أطلقت منفردة في تلك العصور لا تتصرف إلا إلى ابن رشد .

للتخلص من أغلال التقليد الذي رزح القدماء تحت نيره زمنا طويلا .
ولما كانت مشكلة خلود النفس في ذلك العهد أهم المشاكل
الفلسفية وأعوصها ، فقد كان طلاب الجامعة إذا أرادوا أن يسبروا
غور الأستاذ الجديد يصيحبون به في المحاضرة الأولى هاتفين :
مشكلة النفس .

ولما كان بومبونازي يحدد خلود النفس ، وكان يعلم أن ابن رشد قد
قرر أن العقل الانساني يفقد بعد الموت شخصيته ويعود إلى الإله ،
وبالتالي هو لا يفنى ، فقد استعان بومبونازي عليه بنصوص أرسطو
وبأقوال شراحه ولا سيما الاسكندر الأفروديزي الذي جحد خلود
النفس جحوداً صريحاً ، وبعمونة هذه القوى استطاع أن يهاجم المذهب
الرشدى في نظريتي وحدة النفس وخلودها (١)

وقصارى القول ان بومبونازي ظل طوال حياته يحارب المذهب

(١) لهذا السبب يعرض الأستاذ رينان على وضع بومبونازي بين الرشديين فيقول ما ملخصه
يجب أن نفهم معنى الانتساب إلى ابن رشد ، فإذا كان يصح أن يدعى مفكر النهضة القلقون
قائرون ضد الحزب والطليان الذين رثوا ريشهم أنهم كانوا ماديين يباحدين ، وكانوا يحتفون
حول ستار الشرح ليعودوا إلى تفكير آداتهم فإن بومبونازي يكون رشدياً . ولكن إذا كان
معنى هذه الملكية أنه من أنصار وحدة العقل فإنه ليس رشدياً أبداً ، بل إنه على الطرف المناقض
لرشدية في هذا الرأي . وأكثر من ذلك أنه كان رتاب في أن ابن رشد نظر إلى هذه المشكلة
نظرة جدية وفهما كما ينبغي .

الرشدي في شخصيتي نوفوس وكيليني اللذين كانا في طليعة المدافعين عن
المذهب الرشدي في القرن السادس عشر .

وفي الواقع أن البابا ليون العاشر حين رأى حرية الفكر قد بدأت
تقلق الجماهير ، وكلّ إلى « نفوس الرشدي » تنقض آراء بومبونازي ،
وبهذا أصبحت الرشدية حاملة لواء الدفاع عن « الأورتودوكسية »
وليس هذا غريباً ، إذ من يوازن بين الرشدية والآراء الجديدة التي
أعلنها بومبونازي — وخاصة فيما يتعلق بخلود النفس — يتضح له أن
الرشدية أقرب كثيراً إلى التعاليم الدينية من البومبونازية .

غير أن بومبونازي كان له أنصار وأصدقاء وحماة حتى في بلاط
البابا نفسه ، وهذا هو السر في نجاحه من الاحراق ، ولكن لما لم يكن
ذوو السلطة من رجال الدين يستطيعون مجابهة الشعب بحماية أحد
الزنادقة ، فقد جعلوا يدينونه في الظاهر ، وينقذونه من وراء ستار ،
بل إن البابا والكاردينال « بامبو » وأشياعهما كانوا يشجعونه في
الخفاء على مهاجمة الرشدية ويدفعون المال في الظاهر إلى نوفوس
لينقض آراءه .

وفي سنة ١٥١٢ م أدان قنصل « لاتران » جامعة بادوا ، فلم يفت
ذلك من عزم بومبونازي ، بل زاده عنفاً وهجوماً على الآراء الرشدية
والتعاليم الدينية ، وقد ظل كذلك حتى صدر في سنة ١٥١٨ أمر يعلن
أنه ناز على قنصل لاتران

وفي ذلك الوقت نفسه قدم « ريمون لول » التماسا إلى البابا يطلب فيه إحراقه ، ولكن البابا كان أدكي وأحب إلى العلم من أن يقوم بمثل هذا العمل الوحشي . وكل ما فعله في هذا الصدد هو أنه أمر نيفوس بأن يكتب نقضا جديدا لمؤلفات بومبونازي الاخيرة .

هذا هو موجز خصومة « بومبونازي » مع « نيفوس » ، أما خصومته مع « كيليني » فقد كان لها مظهران ، أحدهما كان الحكم فيه للسلطات الدينية ، وكان المنتصر فيه دائما « كيليني » ، وثانيهما كانت الكلمة الفاصلة فيه للخاصة والمثقفين . وكان النصر فيه حليف « بومبونازي » على طول الخط .

ولما اشتعل أوار الحرب في ذلك العهد بين فرنسا وإيطاليا ، اضطر هذان الأستاذان إلى مغادرة « بادوا » إلى « بولوني » في سنة ١٥٠٩ م . وهناك استؤنف بينهما النضال العلمي إلى أن توفيا حوالى سنة ١٥٢٠ م . خلا الجو بعد ذلك للفلسفة الرشدية فانفردت بالسلطان في جامعة « بادوا » ولكن بعد أن أزال منها مهرة الأساتذة أكثر ما يصطدم مع التعاليم المسيحية ، فعادت حركة الترجمة في كتب ابن رشد إلى النشاط من جديد ، ولكنها لم تكن أقل رداة من الترجمة القديمة ، لأن أصلها العبرى نفسه كان سيئا .

غير أن هذه السيادة الرشدية المغالية كانت قد أحدثت من قبل رد فعل عنيفا بين المجددين ، فتمض أنصار الثقافة الهيلينية الذين كانوا يتعالون

على معاصريهم بأنهم هم وحدهم العلماء الحقيقيون بالهيلينية الصحيحة وأعلنوا احتقارهم لتلك الهيلينية الزائفة المشوهة الآتية عن طريق العرب ، وذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك فصرحوا بأن آراء ابن رشد غير قابلة للمعقولة ، وغير جديرة بالعقل المثقف . وبالإيجاز كانت غايتهم أن يضعوا كل تراجمة القرون الوسطى وشراحها في الدرك الأسفل من الاهانة والازدراء .

وفي ٤ أبريل سنة ١٤٩٧ صعد هنيكولا توماس ، المرة الأولى على المنصة ليدرس أرسطو باللغة الاغريقية . وعلى أثر ذلك احتدمت معركة حامية الوطيس بين الأرسطوطاليسية العربية من خلال ابن رشد ، والأرسطوطاليسية الاغريقية من خلال مؤلفات أرسطو نفسه وتلاميذه وشراحه من الاغريق . وقد ساعد على تفاقم هذه المعركة انجاء العقول في ذلك الحين إلى أفلاطون ، إذ أن دراسة هذا الأخير في كتبه أبانت للمثقفين أن العرب كثيرا ما كانوا يخلطون بين آراء هذين الحكميين مخدوعين بالتلفيق الاسكندري . وقد بدأت هذه النهضة الأفلاطونية في مدينة فلورانس التي هامت بآراء أفلاطون في كل نواحي حياتها هيا ما جعل العلماء يطلقون عليها اسم « المدينة الروحية » .

كان ديك دي لاميراندول ، صورة أمينة لملك المصارع

والمناضلات ، ففي كتيبه يعثر الباحث على الأفلاطونية
والأرسطوطاليسية والرشدية وبقية النزعات المختلفة والمذاهب المتباينة
المعروفة إذ ذاك مفصلة تفصيلا يختلف باختلاف قيمها وحظوظها في
ذلك الحين . وأكثر من ذلك أنه كان يتباهى بأنه يستطيع أن ينصر أية
فكرة في جميع المشاكل التي يمكن الانسانية أن تعرفها . وقد أضاف
أحد الحبيثاء فيما بعد (ولعله فولثير) إلى هذه الجملة ليسخر من صاحبها
قوله : بل ومشاكل عديدة أخرى . وقد صارت هذه الجملة الساخرة
المضافة إلى جملة : بيلك دي لا ميراندول ، مثلا يضرب للسخرية من
التباهي ، ولكن هذه السخرية لم تكن عادلة من جانب ذلك الساخر
فقد كان : بيلك دي لا ميراندول ، دائرة معارف كاملة . وقد أحصى
جميع المشاكل التي دارت أو يمكن أن تدور حولها المجادلات الانسانية
في تسعمائة مشكلة وأعلن مقدرته على حلها بالحجج المنطقية .

إنتهت هذه المناضلات بانتصار الهيلينية الصحيحة في جميع جامعات
أوروبا ومدارسها وانتهزام الرشدية فيها ما عدا جامعة : بادوا ، فقد بقي
ابن رشد مستمعا فيها بشيء من الاحترام وإن كانت سيادته الأولى
قد انمحوت . فمثلا : « زارايبلا » — وهو أستاذ الفلسفة في جامعة بادوا
من سنة ١٥٦٤ إلى سنة ١٥٨٩ — كان يعتمد في فهم الفصول الغامضة
من كتب أرسطو على شروح ابن رشد إلا فيما يتعلق بنظرية خلود

النفس ، فقد كان يتبع فيها ، بومبونازي ، وقد كان « ألبيرتي »
و « كريمونيني » ينسجان على متوال « زارامبلا » فيدعوان إلى نظريات
ابن رشد ما خلا نظرية خلود النفس .

وفي سنة ١٦١٩ أمرت السلطات الدينية أساتذة جامعة بادوا بنقض
كل ما يدرسونه فيها من ضلالات أرسطو . فلما وصل هذا الأمر إلى
مسمع كريمونيني ، احتج عليه وأجاب بلهجة حادة ملؤها الكرامة
والعظمة قائلا : إنه جاء إلى هذه الجامعة ليبسط آراء أرسطو ويشرحها
فاذا اتهم باللا دينية ، استطاع أن يدافع عن نفسه ، وهذا هو كل
ما يمكنه عمله .

لهذا يعتبر كريمونيني آخر ممثلي الفلسفة الرشدية في جامعة بادوا .
وكانت وفاته في سنة ١٦٣١ بمثابة وضع الحد الأخير لدراسة الفلسفة
العربية في الغرب . (١)

هذا هو بحمل تاريخ الثورة العقلية التي أحدثها ابن رشد في الغرب
وقد بان منه أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت في أوروبا حدا لم تبلغ
عشر معشاره في البيئات الإسلامية ، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية
التي اشتعل أوارها في أواخر القرون الوسطى في أوروبا حتى نهايتها
في العصر الحديث فكانت المحاورات تدور حول كتبه والمؤلفات

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 325-432.

تكتب لشرح مذهبه، والمحاضرات تاتي في تفسير آرائه . وكان فريق
يصفه بأنه منير العقول، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك أو منكر البيانات
أو هادم الحق كما أبنا، ولكن جميع علماء تلك العصور — اذا استثنينا
منهم واحدا أو اثنين — كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على
الاطلاق . ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المتعصبين
لا يستطيعون الامتناع عن إعجاله .

تم بعون الله وتوفيقه في ابريل سنة ١٩٤٨



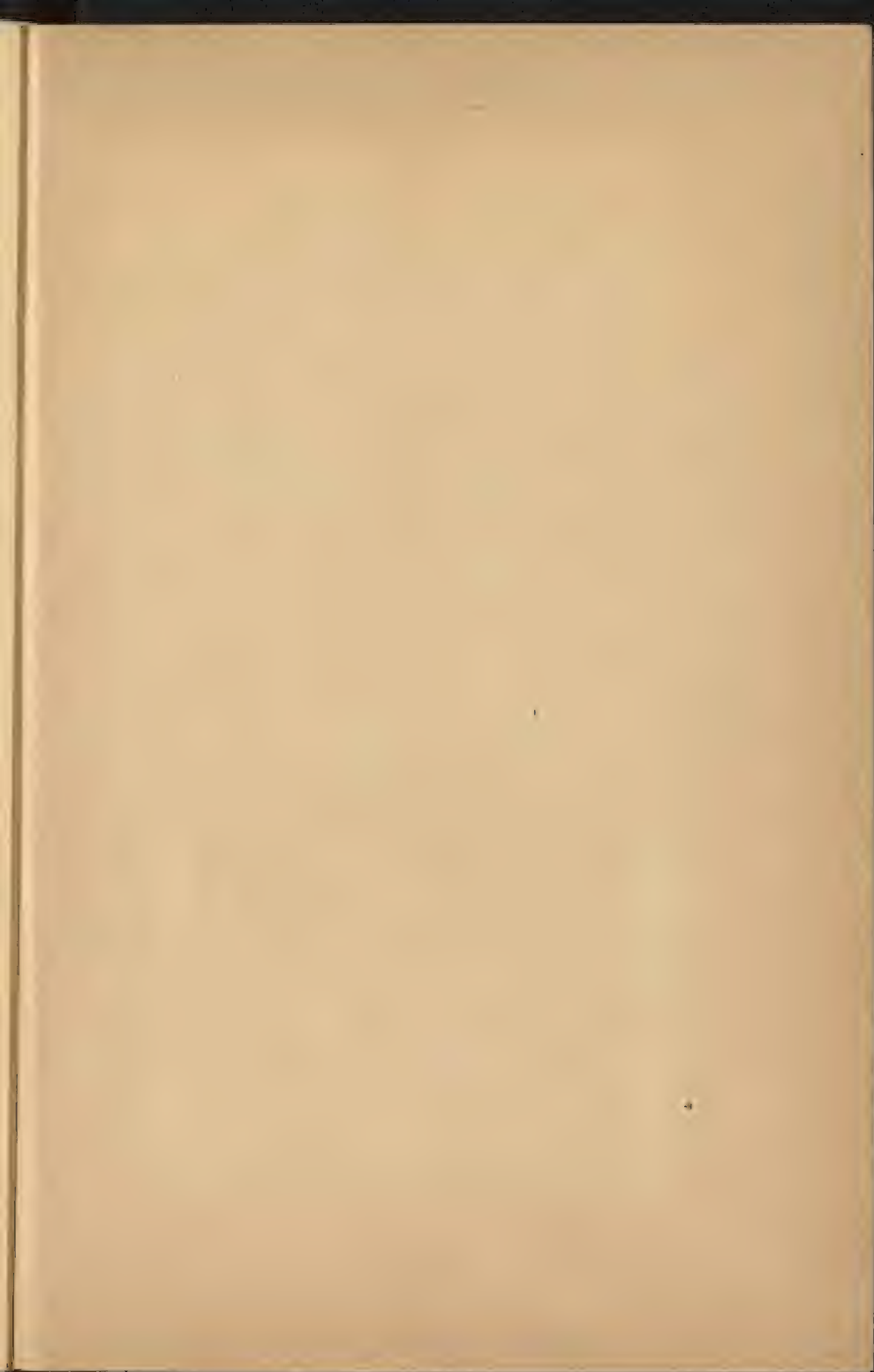
من منتجات المؤلف

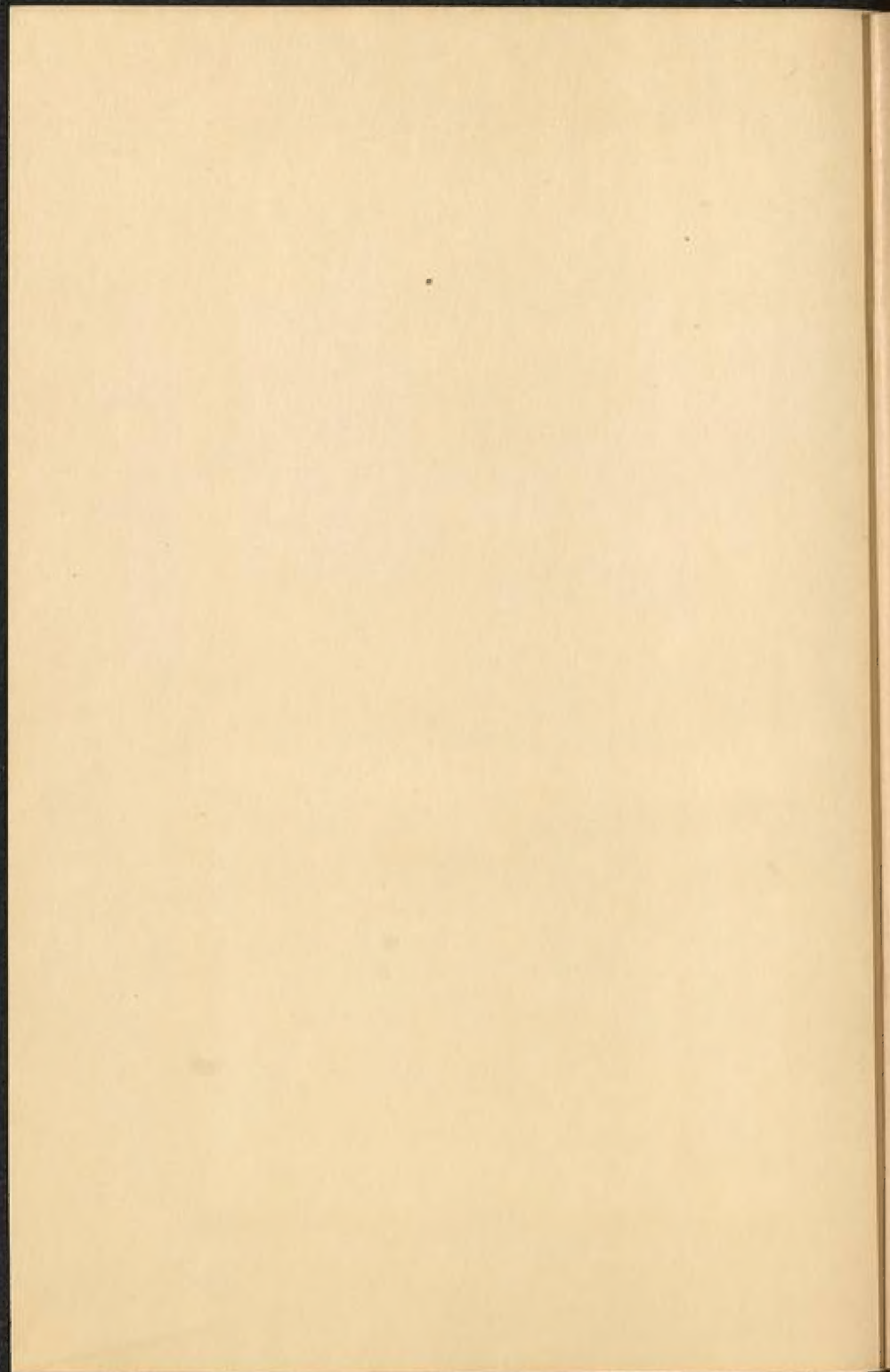
كتب طبعت بالعربية

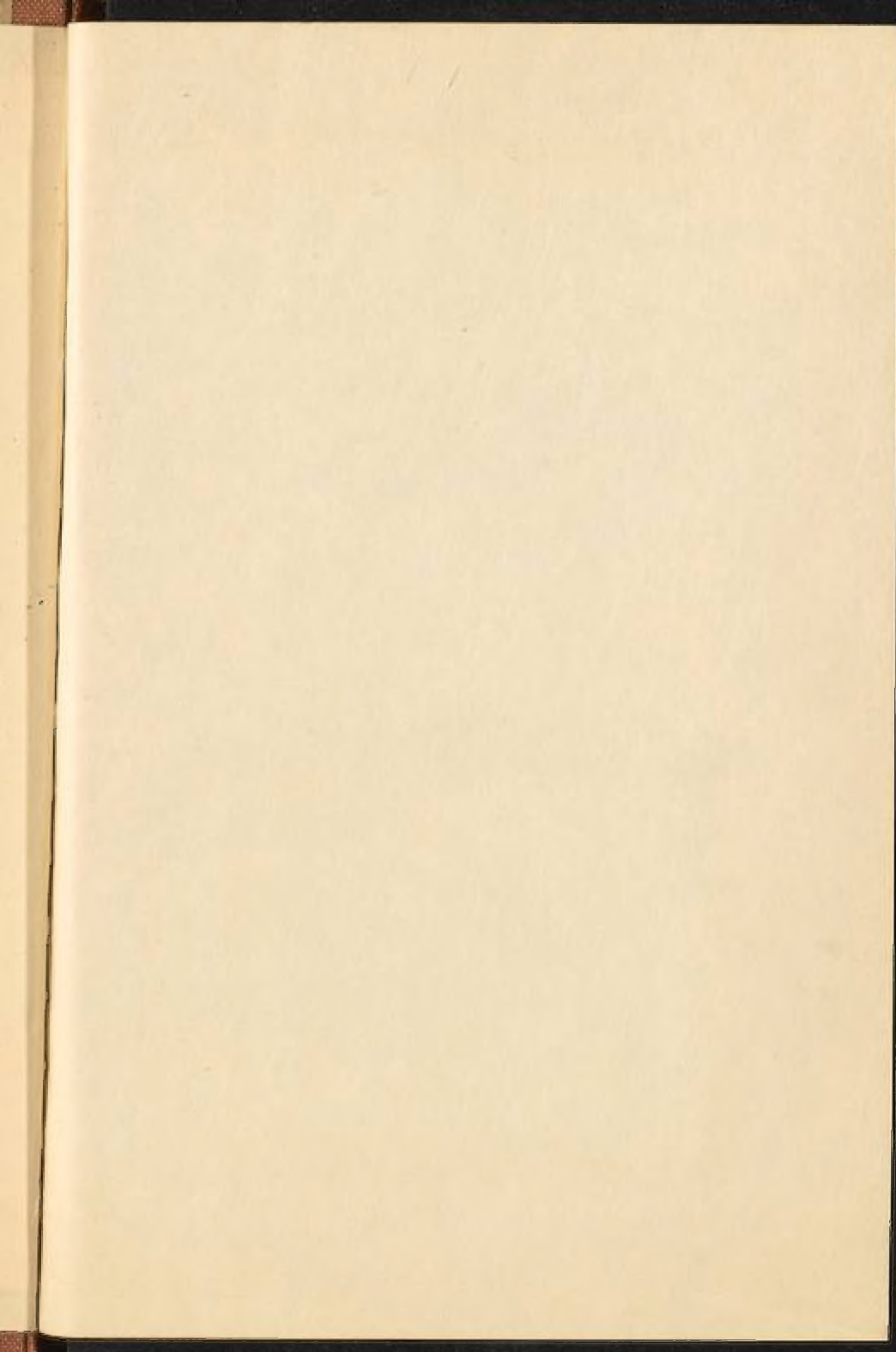
- (١) الفلسفة الشرقية (دار التوزيع ودار إحياء الكتب العربية)
 - (٢) الفلسفة الاغريقية (جزءان) في الدارين المذكورتين
 - (٣) الفلسفة العامة (لدى المؤلف)
 - (٤) مشكلة الألوهية (دار إحياء الكتب العربية)
 - (٥) الأخلاق النظرية (لدى المؤلف)
 - (٦) الفلسفة الاسلامية في المغرب (جمعية الثقافة الاسلامية وشبهيرات المكتبات)
 - (٧) المذاهب الفلسفية العظمى في الفلسفة الحديثة (دار إحياء الكتب العربية)
 - (٨) نقثات ولحات (لدى المؤلف)
 - (٩) الفلاحون طبعة ثانية (دار الاعلانات الشرقية)
 - (١٠) كولومبا (دار الكاتب المصري)
 - (١١) الضحية (دار الاعلانات الشرقية)
- وهذه الثلاثة الأخيرة مترجمة عن الفرنسية

كتب تحت الطبع

- (١) الفلسفة الاسلامية في المشرق
- (٢) مشكلة المعرفة







893.7991
G3

OCT 10 1967

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58847421

893.7991 G3

Falsafah al-Islamiyya